This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

The Library

of the

University of Wisconsin

A
4203

# DAMASCIUS LE DIADOQUE

---

## PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

# LES PREMIERS PRINCIPES

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

*Les Principes de la science du Beau.* A. Durand, 1860. Un vol. in-8... 7 50
(Mention honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques.)

*De la Psychologie de Platon.* A. Durand, 1863. Un vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française.)

*Vie de Socrate.* Didier, 1866. Un vol. in-18..... 3 50
(Mention très honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques.)

*La Vie et les Écrits de Platon.* Didier, 1871. Un vol. in-18..... 4 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)

*Pythagore et la philosophie Pythagoricienne.* Didier, 1873. 2 vol. in-8... 12 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)

Le même ouvrage. 2e édit., 2 vol. in-18..... 7 »

*Essai sur la Psychologie d'Aristote.* Hachette et Cie, 1881. Un vol. gr. in-8. 10 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)

*De Vertu Iambico.* A. Durand, 1863. Brochure in-8..... 3 »

*Des formes diverses du Chœur dans la tragédie grecque.* Imprimerie nationale, 1865. Brochure in-8..... 1 50

*Théorie de la déclinaison des noms en grec et en latin.* E. Thorin. Un vol. in-8..... 4 »

*Essais de métrique grecque.* Vieweg, 1887. Un vol. in-8..... 5 »

*La Philosophie de la science du langage.* Didier, 1875. Un vol. in-18.... 3 50

*La Tragédie grecque.* Didier, 1877. Un vol. in-18..... 3 50

*La Rhétorique et son histoire.* Vieweg, 1888. Un vol. in-8..... 10 »

*Histoire de la Psychologie des Grecs.* Hachette, 1887-1892. 5 vol. in-8.... 37 50

*Les Héros et les Héroïnes d'Homère.* Hachette, 1894. Un vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française.)

**SOUS PRESSE**

*Histoire de la métrique grecque.* 2 forts vol. in-8.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie R. Marchessou, boulevard Carnot, 23.

# DAMASCIUS LE DIADOQUE

## PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

# LES PREMIERS PRINCIPES

AVEC LE TABLEAU SOMMAIRE

DES DOCTRINES DES CHALDÉENS DE MICHEL PSELLUS

TRADUITS POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET

ACCOMPAGNÉS DE COMMENTAIRES ET D'UN INDEX TRÈS DÉVELOPPÉ

PAR

**A.-ED. CHAIGNET**

RECTEUR HONORAIRE

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

TOME DEUXIÈME

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1898

A
11,203
714821

# DAMASCIUS LE DIADOQUE

## PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

## LES PREMIERS PRINCIPES

§ 96. Ce sont là les raisons qui ont persuadé aux anciens philosophes que toutes les choses produites sont produites par des choses préexistantes selon la cause [1]. Mais c'est un principe dangereux de dire que la cause peut être anticipée dans quelque chose sans en être l'hyparxis. Car, d'abord, cette cause elle-même d'où a-t-elle été engendrée? Car si elle a été engendrée d'une autre cause, nous irons à l'infini, et si elle a été engendrée de l'hyparxis, comment la cause est-elle anhomogène et cause d'une chose anhomogène? Ensuite si le être (τὸ εἶναι) engendre, et si le être de chaque sujet est son hyparxis propre, il est clair que l'anhomogène est engendré de son hyparxis propre; de sorte que ce qu'on appelle la cause n'est qu'une partie de l'hyparxis, puisque le premier des arguments est bien en rapport au contraire. Car la chose en puissance existant dans quelque sujet, est une partie de l'hyparxis; son espèce est dite par essence relative à un autre et être en puissance, comme le bronze est la statue en puissance; car le bronze est par

1. La cause préexiste à son effet; mais l'effet étant dans la cause, il préexiste, sous ce rapport, lui-même à lui-même.

nature apte à être modelé, et l'aptitude à être modelé est pour ainsi dire une partie de la nature du bronze. Mais si l'hyparxis est identique à la cause, comment l'une des générations est-elle homogène, l'autre anhomogène? c'est que toute génération selon l'hyparxis est homogène et que toute génération qui n'est pas purement selon l'hyparxis, mais est selon une hyparxis inclinant vers la génération d'une chose différente, est anhomogène, car la cause, sans doute, n'est rien autre chose que l'hyparxis inclinant vers la différence, et, par cela même, devenant productrice du différent, tandis que l'hyparxis qui demeure en elle-même [1] est productrice *du même*. Or, même la génération homogène, si l'hyparxis purement hyparxis ne penchait pas à la différence, ne saurait être engendrée; car c'est un principe universel que l'engendrant est causant de l'engendré. En quoi donc la cause diffère-t-elle (de l'hyparxis), puisque toute cause est une inclination de l'engendrant vers l'engendré? Ne vaudrait-il pas mieux dire qu'il y a une double hyparxis, l'une selon la division homœomère, l'autre selon la division anhomœomère, et c'est la division selon la largeur? Car tout ce qui procède du produisant est enveloppé en lui, d'après une coagrégation [2] une, qu'il est nécessaire de poser comme son hyparxis. Car tout ce qu'est chaque sujet individuel, tout cela est projeté de lui-même et toutes les choses produites sont le déroulement, le développement [3] de la coagrégation du produisant, comme tout nombre est l'évolution [4] de la monade. C'est ainsi que nous nommons l'une, universelle, les autres plus particulières parce qu'elles se répartissent partiellement l'étendue qui embrasse le tout entier. Comment donc? n'est-il pas nécessaire que l'animal purement animal embrasse toutes les choses qui sont des animaux, non seulement selon la profondeur, c'est-à-dire céleste et aérien, aquatique et terrestre, mais aussi selon la largeur,

1. Sans pencher vers la différenciation.
2. Συναίρεσιν.
3. Ἀνέλιξις.
4. Προποδισμός.

c'est-à-dire homme, cheval, bœuf [1]? Ainsi donc l'hyparxis de la raison n'est pas seulement la profondeur concentrée en elle, mais aussi la largeur polymorphe des espèces : de même aussi, dans la raison Jupitérienne et dans le Dieu lui-même, tous les dieux sont selon l'hyparxis, les uns, procédant tout entièrement selon la procession concentrée en profondeur, procèdent tout entiers et sont synonymes au tout, comme les sept Démiurges [2] qui sont deux fois au-delà, chez les Théurges [3]; les autres, procédant partiellement, se repartissent la partie du tout qui leur a été attribuée. C'est pourquoi perdant la nature qui les a engendrés et d'où ils sont sortis, ils prennent un autre nom qu'elle, et cependant sont engendrés d'elle, mais selon quelqu'un des attributs qui

1. La division en profondenr de l'animal en soi, le divise en:

Céleste
|
Aérien
|
Aquatique
|
Terrestre.

La division en largeur le divise en:

homme — cheval — bœuf.

Ruelle, p. 241, explique ainsi cette division obscure : « Le monde est habité κατὰ βάθος par les animaux qui occupent toute sa hauteur; il est habité en largeur par ceux qui n'occupent que sa surface plane, sa largeur » (?).

On voit qu'à chaque division il y a une infériorité, un abaissement. Chaque ordre d'êtres perd successivement, au fur et à mesure de la division, quelqu'un des attributs des ordres précédents. Les classes d'êtres obtenues par ces divisions ne sont pas ὁμοειδεῖς, mais ἀνομοειδεῖς.

2. Le monde intellectuel, νοερός, est une hebdomade, composée de deux triades et d'une monade. Conf. § 94. Par une coïncidence curieuse, qui n'est certes pas une réminiscence d'érudit, M. A. Comte entretient aussi une admiration et un respect superstitieux pour les trois premiers nombres qui sont sacrés, et pour le nombre sept, qu'il faut introduire partout où cela est possible, et particulièrement adapter aux opérations de la Raison (*Synth. subject.*, p. 127).

3. On donne ce nom par excellence à deux personnages, le père et le fils, adonnés également aux arts magiques : Julien le père était particulièrement désigné sous le nom de Chaldéen; son fils, sous celui de Théurge. D'après Sozomène (*Hist. eccl.*, I, 18, p. 433) le père, par la seule vertu de la parole, coupait des pierres avec la main.

complètent l'hyparxis même et non selon cette hyparxis tout entière. Ainsi donc la génération anhomogène procède aussi de l'hyparxis, mais de l'hyparxis divisée, et selon quelqu'une des particularités divisées qu'elle contient. Mais comment la série Jupitérienne [1] procédant de Zeus est-elle une des plusieurs séries découlant de lui [2]? C'est que toute synonymie est produite selon le producteur tout entier; voilà pourquoi elle est synonyme au tout, quoique, par son caractère plus particulier, elle s'en écarte sous un certain rapport davantage. Tout Zeus est père de tous les dieux, quoiqu'il procède davantage selon quelqu'un des dieux contenus en lui. Car le Dieu deux fois au-delà est partout tout entier, et si on appelle le Dieu même Zeus, on appelle aussi Zeus une des sources particulières contenues en lui, comme Hélios en est une et Athéna une autre différente. Car chaque série particulière d'un Dieu découle d'une certaine source particulière; et s'il y a une source particulière appelée *de Zeus,* elle sera homonyme à la série entière et elle produira d'elle-même une série particulière.

Mais certainement, au contraire, la source particulière seule et non la source totale est nommée Zeus, et si le nom est commun, ce ne sera qu'une homonymie; en effet, la nature de chacune est différente, puisque l'une est la Source des sources totales et émet d'elle-même seulement la *Série Source* [3], tandis que l'autre est la Source des sources particulières et procède dans les *Archées* [4] et les *Archanges,* les *azones* [5] et les *zones,* comme c'est la loi de la procession de ce qu'on désigne sous le nom de *Sources* particulières. En effet, déjà dans les autres *Sources,* universelles et particu-

1. Je lis avec Ruelle : ἡδίιος, au lieu de Διός.
2. Le sens est obscur; Ruelle propose de lire : ἀπ' αὐτοῦ, au lieu de ἄπο τοῦ.
3. Σειρὰν πηγαίαν.
4. Ἀρχαί, *Les Dominations*.
5. Τοὺς ἀζώνους. Conf. Proclus, *Plat. Theol.*, IV, 39; Psell., *in Orac. Chald.* (*Patrol. gr.*, Migne, t. CXXII, p. 1123); Stanley, *Histor. Philosoph.*, XIII, I, 8, p. 1126 en latin; Procl., *in Parmenid.*, t. IV, p. 40; *de Azonis*, Gale in Iambl., I, 269, a.

lières, on voit l'homonymie, quoiqu'on y voie aussi en même temps une certaine parenté de nature qui donne lieu à l'homonymie, comme la parenté des dieux *jupitériens* et des dieux rassembleurs (συνοχεῖς), des *Télétarques* et des *Archiques*. Car tout principe, ἀρχή, découle d'une source particulière. C'est pourquoi chaque source *Archique* est dite découler de la Couronne, Στέφανος, comme l'âme archique et la vertu archique découlent des Sources particulières du *Baudrier*[1]. C'est pour cela qu'Iamblique met au nombre des Sources particulières, comme aussi des Sources universelles, la Source particulière des dieux *Implacables*, ἀμείλικτοι[2]. Quoi d'étonnant donc si l'on fait la source particulière démiurgique, différente de la source universelle, ainsi que de toute source enveloppante, telle que celle qu'entendent les doctrines magiques, qui font découler d'elle la série propre particulière ; quoi d'étonnant si l'on transporte à chacune des deux séries le nom de Zeus et celui de Démiurge, mais sous la réserve que ce nom s'oppose ici comme division contraire au Télésiurge, au Surveillant, au Purificateur, ainsi qu'aux autres propriétés particulières des sources particulières, et que la on appelle démiurge tout ce qui embrasse les causants qui élaborent la matière[3]? Voilà les arguments qui soutiennent ces théories[4]. De tout cela, voilà ce qu'il faut conclure : à

1. Κατὰ τὸν ζωστῆρα.

2. Suidas et Hesychius citent un Ζεὺς Μειλίχιος, mot que Lobeck traduit par *purificus*. Proclus, *in Tim.*, p. 255, éd. Schneider, p. 717 : « Ὡς γὰρ ἐνόησέ φησιν (Platon), αὐτοὺς ὁ Οὐρανὸς ἀμείλιχον ἦτορ ἔχοντας καὶ φύσιν ἐκνομίην. » On le trouve dans les Fragments orphiques (*Fr.*, III, V, 4 ; *Clem. Al.*, Strom, V, p. 724. — Euseb., *Præp. Ev.*, XIII), appliqué aux Parques :

> Αἰθέρος ἠδ' Ἀΐδου, πόντου γαίης τε τύραννε
> ᾧ Μοῖραι πείθονται ἀμείλικτοί περ ἐούσαι.

Le père d'Actéon dans la légende s'appelle *Mélissos* : le surnom divin de μειλίχιος, au cœur chaud et tendre, est opposé au sacrifice sanglant, et à Patrai, le fleuve sur les rives duquel on immolait à *Triklaria* des jeunes gens et des jeunes filles, s'appelait ἀμειλίχιος.

3. Ce Démiurge est ainsi un agent plastique de la matière.

4. Au lieu d'ἀνέχω qu'on pourrait à la rigueur expliquer, je lis avec Ruelle ἀνέχει.

savoir que les choses qui se divisent dans la procession partie de l'un, sont complètement anticipées dans cet un, par coagrégation; par exemple, chaque série est anticipée dans sa source particulière propre, de même qu'elle y est seule comptée [1], et la série source universelle de l'hebdomade est anticipée dans la source universelle, comme aussi tout le nombre des sources particulières est anticipé dans la source universelle qui lui est propre. Car avant les sources externes partielles, qui existent autour des sources universelles, est anticipée la division des nombreuses parties internes divisées de chaque source entière, particulière et complète en soi. Car le monde qui enveloppe les parties est analogue aux parties de la Figure divine, ordonnées en monde par lui [2].

Car le baudrier est analogue aux flancs de la déesse portant la zone, tandis que la couronne est analogue aux tempes et au front de la tête divine. En retour, cette division des parties de la déesse, qui est selon la largeur et vient de l'hebdomade qui se déroule et s'épanche, nombre anticipé en profondeur dans la monade, cette division est unifiée dans l'indivisible et l'universel. Enfin, l'hebdomade *entière* [3] des sources premières est ramassée dans les triades des sources antérieures, et les triades, à leur tour, sont ramassées dans la source unique et une des sources. De sorte que toute divi-

1. Καθάπερ μόνη διάριθμος. Elle n'y compte que pour une.

2. Ἀναλογεῖ τοῖς κοσμουμένοις ὑπ' αὐτοῦ μέρεσι τοῦ θείου μορφώματος.

3. Les manuscrits donnent ἕλης, qu'on ne sait comment interpréter. Kopp propose de lire ὕλη; Ruelle, ἁλής, congregatus. — Procl., *in Tim.*, III, 200. « A Apollon on avait consacré l'*Heptade*, parce qu'il rassemble toutes les harmonies, et on l'appelait *Hebdomagétas ;* et l'on disait que le septième jour était consacré au Dieu. » Procl., *in Tim.*, III, p. 184. « Quand les Titans furent massacrés, les Dieux diviseurs, διαιρετικοί, ne partagèrent pas son cœur, qui représente l'essence de la raison, mais ils partagèrent le reste de son corps, qui représente l'essence psychique, en sept :

« Ἑπτὰ δὲ πάντα μέρη κούρου διεμοιρήσαντο »

non parce qu'il y a sept parties, dit Lobeck, mais parce qu'il y avait sept Titans. — Id., *in Tim.*, III, 137, ὁ Θεολόγος... ἡ Γῆ προήγαγεν

Ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς Κούρας
ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας ἐγείνατο λαχνήεντας.

sion qui vient après elle, qu'elle provienne d'une source [1], ou qu'elle soit encore plus particulière, est ramassée en elle et y prend une forme une. Et si sont ramassés en elle les plusieurs, dont se sont séparés et divisés en plusieurs sujets différents les plusieurs différents, c'est certainement parce qu'au sommet de l'intelligible l'apparence de la pluralité a été comme absorbée par l'union.

De ce que nous avons dit il résulte la preuve que, partout, la pluralité externe, qui est à l'état de distinction dans les choses engendrées, sort de la pluralité interne qui est à l'état concentré dans les choses engendrantes. De sorte que, en retour, il est vrai de dire que si la pluralité est dans l'engendrant, il est certain qu'elle passe [2] dans l'engendré qui lui est continu, et si dans l'engendré les plusieurs à l'état distinct sont externes, il est certain que dans l'engendrant, qui leur est continu, la pluralité aussi se manifeste. Le causant est le principe générateur qui préexiste dans l'engendrant, et tout ce qui est vu dans l'engendré est antérieurement dessiné en quelque sorte dans la cause engendrante selon son hyparxis et sa coagrégation réelle. La troisième conséquence, c'est que toutes les choses qui sont secondes sont toujours anticipées dans les premières et les plus particulières dans les plus générales, les homogènes prenant cette anticipation selon la profondeur, les anhomogènes selon la largeur. La quatrième est que toutes choses sont divisées dans leurs ordres et dans leurs hyparxis propres ; et néanmoins tout est dans tout, mais d'une manière propre dans chaque sujet, ici à l'état indistinct, là à l'état de distinction s'accomplissant actuellement, là à l'état de distinction achevée et fixée, et celles-ci à leur tour sont ici comme éléments dans l'élémenté, là comme parties dans le tout, là comme espèces et nombre dans la monade. La pluralité externe procède d'une manière analogue à la pluralité interne, ici, comme nombre procédant de la monade, — telle la pluralité des raisons pro-

1. Εἴτε πηγαῖος.
2. La cause est transitive, διαβαινει.

cédant de la raison une, — là, comme parties procédant du tout, — telle la pluralité des vies procédant de la vie une, — là, comme éléments procédant de l'élémenté, — telle la pluralité des substances procédant de la substance une. C'est pourquoi celles-ci sont liées par leur nature, aussi intimement que possible, les unes avec les autres ; elles sont unifiées sous un certain mode indistinct ; les vies se distinguent davantage et sont, les unes aux autres, dans le rapport des parties au tout ; les nombres et les raisons sont distingués d'une façon complète et fixe, dans leurs circonscriptions indépendantes. C'est pourquoi il est plus facile de reconnaître qu'il y a plusieurs raisons après la raison une et issues de la raison une ; tandis qu'il n'est pas aussi facile de comprendre qu'il y a plusieurs vies indépendantes avant les raisons, et encore moins qu'il y a plusieurs substances, à cause de leur union si forte qui ressemble à celle des éléments. Et cependant si cela n'est pas évident, il est nécessaire de reconnaître qu'il y a plusieurs vies et plusieurs substances, puisque la substance est un élémenté et un mélange d'éléments, que la vie selon la distinction consiste de tous et de parties, enfin que la raison est une espèce formée d'espèces. Chaque chose est donc un et plusieurs ; toute pluralité interne, comme nous l'avons dit, est génératrice de la pluralité externe. Il faut ainsi qu'après la substance une, procède la pluralité des substances selon l'un quelconque des éléments plusieurs qui domine chacune d'elles en la spécifiant, et qu'après la vie une découle la pluralité des vies différenciées les unes des autres selon qu'elles sont dominées par une propriété particulière différente des parties, de même qu'après la raison une procède la pluralité des raisons dominées chacune par une espèce quelconque différente des espèces plusieurs. Car toujours la pluralité interne est génératrice de la pluralité externe ; ou, pour mieux dire, le tout engendre le tout, le second tout, les parties existant par elles-mêmes engendrent les parties dans le second, et le tout selon l'individuel des parties, engendre un certain tout plus particulier. Et il en est de même de l'élémenté et des

éléments, de la monade et de tous les nombres ; car la monade engendre le monadique de chaque nombre, et la pluralité dans la monade engendre la pluralité en toutes choses. Car assurément c'est la monade qui, selon le nombre qui est en elle, engendre et tous les nombres en bloc, et chacun des nombres spécifié selon une seule espèce, espèce constituant un certain tout déterminé qui embrasse en lui-même sa pluralité propre.

Enfin et outre ces conséquences, concluons encore que toutes les choses qui sont à l'état distinct dans les degrés conséquents, sont à l'état ramassé dans les degrés antécédents. C'est pourquoi toutes choses sont et dans le diacosme intelligible et dans le diacosme intellectuel et dans le diacosme intermédiaire, et aussi dans chacune des choses d'un contenu plus vide, jusqu'au sensible, mais d'une manière propre en chacune, d'après toutes les autres particularités par lesquelles on pourrait déterminer en chacune son caractère propre, mais surtout d'après le plus et le moins, et davantage encore d'après le mode propre en chacune de l'union et de la distinction ; car elles diffèrent les unes des autres par l'enveloppant et l'enveloppé.

Quoi donc ! la procession des conséquents issus des antécédents n'est pas une création, mais seulement une manifestation au dehors, une distinction, comme nous l'appelons, des choses qui, en haut, sont cachées et concentrées ? Si, mais nous appelons distinction ce qui institue chaque chose dans son hyparxis propre, qui n'était pas antérieurement son caractère distinctif, car elle ne s'était pas encore distinguée, selon toute sa coagrégation, en une propriété caractéristique : elle était ainsi l'hyparxis d'une autre chose, d'une chose ayant par elle son hypostase entière et complète ; de sorte que c'est la même chose de dire que les conséquents sont distingués de leurs antécédents immédiats, ou de dire qu'ils sont engendrés par eux.

Mais alors, si dans les antécédents sont ramassées toutes les choses qui sont distinguées dans celles qui les suivent, les espèces individuelles seront aussi également concentrées

dans leurs antécédents [1]. Car la distinction les a produites aussi des premières. C'est une opinion parfaitement absurde. Car les causants des choses individuelles échappent à la coagrégation, lorsque celles-ci ne seront plus ou lorsqu'elles ne sont pas encore ; et ou bien il y aura dans l'éternel quelque chose qui n'est pas toujours, ou il y sera inutile, puisque les choses causées ne sont pas toujours. Voilà pourquoi nous ne posons pas de paradigmes des choses individuelles, de sorte que nous n'avons pas à poser pour elles des coagrégations antécédentes [2].

Mais ces générations ne sortent-elles donc pas des antécédents selon une précompréhension nécessaire de l'engendré dans l'engendant ? Si, mais les choses qui font être leurs générations propres et les projettent de leur propre substance, ce sont celles-là qui ont anticipé les coagrégations de leurs engendrés ; mais toutes celles du moins qui, par leurs énergies externes, façonnent [3] extérieurement les espèces, comme dans les choses fabriquées par l'art des hommes, celles-là n'ont pas anticipé leurs produits. C'est ainsi que sont produites les espèces individuelles par les énergies, tendant à l'extériorisation, des causants en mouvement.

D'où procède donc cette sorte de spécification ? C'est du dehors qu'elle reçoit sa forme plastique. Mais d'où vient cette forme plastique, si l'agent qui la façonne ne l'anticipait pas ? Cet agent spécificateur dispose les énergies propres pour cette œuvre plastique et l'anticipation [4] des espèces a lieu, non dans les substances, mais dans les énergies qui se comportent chacune d'une manière différente. Mais ces énergies elles-mêmes, d'où leur vient cette spécificité ? Les énergies individuelles constamment en travail sont spécifiées par les espèces universelles anticipées. Par elles, elles

1. On lit ici à la marge d'un manuscrit : « Pourquoi n'y a-t-il pas d'exemplaires (idées) des choses individuelles ? »
2. Προσυναιρέσεις.
3. Πλάττει
4. Πρόληψις.

prennent telles ou telles formes, sont façonnées et figurées et, pour dire le tout, sont spécifiées et deviennent capables de produire les individus. Et c'est là l'anticipation des individus, qui se modifie et varie dans les énergies modifiées et diversifiées, et aussi l'anticipation des énergies qui prennent, pour ainsi dire, les rythmes les plus divers. Ainsi donc, voici les déterminations qu'il faut poser à cet égard, à moins que quelque raisonnement ne nous oblige à admettre que l'immobile est causant des choses mobiles, par exemple, que des choses qui naissent et périssent, le démiurge soit la raison, ou en général la substance première et le principe premier des choses universelles. Car qu'est-ce qui ne procéderait pas de ce principe? et comment la cause de toutes choses ne serait-elle pas les principes préexistants de toutes? Qu'est-ce qui des choses secondes n'est pas enveloppé par les premières?

Si l'on admet cette opinion, comme je l'admets moi-même, que répondrons-nous à l'objection? Nous dirons que la cause immobile rassemble en soi ses effets, dans son immobilité, et cela à la manière générale de la cause qui les engendre incessamment, telle qu'est la cause, universellement féconde de la nature éternelle, et qui produit absolument toutes les choses engendrées à l'infini [1]. Elle a donc anticipé la cause une de toutes ces sortes de choses prises en bloc, et aussi, pour parler plus clairement, de toutes les choses individuelles qui se succèdent incessamment, cause qui n'est pas la cause propre ni de moi ni de toi, et cependant est la cause de moi et de toi et de toutes les choses antérieures qui ont jamais existé, et de celles qui existeront un jour. Par là sont rassemblés en elle les individus; par là ils se distinguent d'elle et s'en séparent, comme la lumière du soleil demeure éternelle dans sa propre nature commune, et en même temps se partage individuellement à chacune des choses, parce qu'elle possède la cause une qui

1. Je lis ἐπ' ἄπειρον au lieu d'ἀπείρων, qui est peut-être simplement une faute d'impression.

a la puissance d'éclairer tous les yeux individuels. Voilà ce que nous avons à répondre à l'objection.

§ 97. Mais cependant à ces déterminations, il faut encore ajouter ceci, c'est que l'hyparxis est en tout sujet les choses rassemblées ou distinguées dans chacun d'eux, de sorte que Athéna dans Zeus est l'hyparxis de Zeus, et que celle qui s'élance du sommet de celui-ci est l'Athéna même, et en outre que la participation dans un autre, par exemple Athéna dans Koré, est l'hyparxis de Koré. Et lorsque les philosophes disent que chaque sujet est triple: ou selon la cause, comme Athéna qui a en quelque manière son hypostase dans Zeus, — ou selon l'hyparxis, comme l'Athéna qui est par elle-même et en soi, — ou selon la participation, comme celle qui est née dans Koré, ils ont raison de le dire, sauf qu'il faut définir et distinguer toutes les hyparxis, celle de Zeus, parce que c'est elle qui constitue complètement l'hyparxis distincte de Zeus, celle d'Athéna même qui est par elle-même, et celle de Koré parce que c'est elle qui constitue complètement la pluralité de Koré.

On pourrait considérer la chose à un point de vue plus dialectique [1]. Car ce qu'on appelle les genres de l'être [2], constitue, en chaque sujet, dans son état complet, l'hypostase qui est composée de ces genres; les genres unifiés, constituant la substance, les genres qui se distinguent, constituant la vie; les genres tout à fait distincts, constituant la raison et celle-ci à l'état de raison purement raison selon la distinction dont les parties se font un juste équilibre [3], celle-là, à l'état successivement plus particulier, selon la prédominance qui l'incline vers tel ou tel des genres, ou des parties, ou des espèces. Et à un point de vue plus logique, l'homme, purement homme, est dans l'animal selon l'hyparxis de

1. Διαλεκτικώτερον. — Il est difficile de saisir la différence que fait Damascius entre ces deux procédés de raisonnement, qu'Aristote confond et oppose au mode *Analytique*.

2. Les catégories. Conf. Plot., *Enn.*, VI, 11, 8, γένεσις τοῦ ὄντος, et plus haut Damascius, § 84. Ruelle, p. 197. Des genres de l'être considérés comme espèces.

3. Ἰσοστάσιος.

l'animal une, complète en soi et embrassant tous les animaux. Mais après l'animal, vient l'hyparxis de l'homme, subsistant par elle-même ; et en troisième lieu, dans l'homme terrestre, et dans moi, individu, est l'homme purement homme, comme un élément, ainsi que l'animal l'est dans l'homme, et cela donc aussi selon l'hyparxis. Et s'il y a ici une transmission d'en haut de la participation, cette communication de la chose dans laquelle cette transmission s'opère devient une partie de l'hyparxis. En voilà assez sur ce sujet.

§ 97 *bis*. Voyons, maintenant, arrivons d'abord aux objections qui suivent celles que nous avons discutées. Il faut nécessairement reconnaître que dans l'homogène, il y a quelque chose d'anhomogène, et dans l'anhomogène quelque chose d'homogène, comme l'expose l'argument de l'objection ; mais il n'en est pas moins vrai qu'une des processions est homogène et l'autre anhomogène. C'est ainsi que toute Aphrodité et toute Athéna demeure en quelque manière dans les limites [1] de la première Athéna et de la première Aphrodité, même si elles changent selon l'espèce, l'espèce étant plus particulière que la propriété qui est la même pour toutes. Par conséquent, selon le caractère commun et permanent [2], demeure aussi la communauté du nom et la communauté *de la division* [3]. C'est pourquoi ils sont communs à toute Héra [4], en tant que procédant d'un et procédant dans un [5]. Si cependant Éros procède d'Aphrodité, et Athéna de Zeus, la procession est anhomogène, parce qu'Éros a franchi et dépassé les limites Aphrodisiaques et Athéna les limites

1. Ὅροις. La nature de chaque chose lui pose une limite qui la distingue des autres et constitue son essence propre.

2. Τὸ κοινὸν καὶ μένον.

3. Le mot division marque non seulement l'opération qui divise un tout en ses parties, mais chacune des *parties* obtenues par la division. Ces parties sont ici des espèces. La langue administrative et militaire emploie dans un sens analogue les mots : division, subdivision, section, etc.

4. Πάσης τῆς Ἥρας.

5. Ἕως ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν προϊόντος

Conf. § 40 et § 1. Cet élément commun demeure dans les espèces ; il reste toujours *un et le même*, en passant de l'engendrant à l'engendré, comme du principe à la conséquence, du grand terme au petit terme.

Jupitériennes, quoique certainement Athéna possède quelque chose de Jupitérien et Éros quelque chose d'Aphrodisiaque, en tant qu'ils gardent quelque chose de l'espèce de leurs produisants; mais ils gardent ce quelque chose de commun, dans des limites différentes, de même que là-haut le différent se maintient et se montre dans des limites communes. Athéna et Zeus ne sont donc pas homogènes, en tant que Dieux, que raisons, ou que démiurges; car ce sont là des caractères communs qui coexistent dans les choses homogènes, par exemple, dans la pluralité des Aphrodités; car celles de ces Aphrodités du moins qui sont populaires, πάνδημος, sont démiurgiques, et toutes sont aussi des raisons et des Déesses. C'est en ce sens que les Éros et les Aphrodités sont homogènes. Il ne faut cependant pas définir l'homogène par les genres plus universels, mais par les hyparxis plus propres, dans lesquelles se laissent apercevoir les propriétés des noms. Ainsi toutes les Aphrodités sont homogènes avec quelque différence; les Éros et les Aphrodités sont anhomogènes avec quelque identité. Il y a aussi des dénominations plus générales soit homogènes soit anhomogènes; et celles-ci, les dénominations anhomogènes, sont comme la substance procédant de l'hénade, la vie procédant de la substance, la raison procédant de la vie, l'âme procédant de la raison, le corporel procédant de l'âme et, sous un autre point de vue, comme de l'un procède l'unifié, de l'unifié la chose à l'état de distinction s'opérant actuellement, et de celle-ci la chose à l'état de distinction achevée et fixe; et cette dérivation s'étend jusqu'à un certain point[1] à l'immobile, puis à l'automobile, puis à l'hétéromobile; les dénominations homogènes sont celles, par exemple, qui, du Dieu, dénomment les Dieux, de la substance les substances, de la vie les vies, de la raison les raisons, de l'âme les âmes, de l'animal naturel premier la pluralité des animaux naturels.

Quelle est donc des deux processions la plus ancienne? Est-ce l'homogène ou l'anhomogène? Mais si le semblable

1. Je lis avec Ruelle καὶ μέχρι του ταῦτα, au lieu de τοῦ.

est engendré avant le dissemblable, et si les dieux intelligibles sont engendrés antérieurement aux substances intelligibles du Dieu, purement Dieu, il en sera de même pour toutes les choses qui viennent après. En outre, si l'une de ces processions donne l'hypostase à un monde abaissé, par exemple si elle crée le monde intellectuel et intelligible de l'intelligible [1] et ainsi de suite : l'autre crée un monde identique, par exemple : Cronos engendre son propre diacosme *titanique* [2], et il engendre aussi le monde démiurgique abaissé. Si tout cela est vrai, il est clair que la procession homogène est antérieure dans le temps à la procession anhomogène; mais, en général, pourrait-on dire, la procession est un mouvement qui fait sortir la chose du produisant, et tout mouvement de cette nature allant à l'anhomogène abaisse la chose engendrée. Or, cet anhomogène, c'est celui qui coexiste avec l'homogène, et on sera peut-être disposé à admettre qu'il lui est antérieur dans le temps, et néanmoins cela n'est pas exact. Car nécessairement l'homogène est avant lui, puisque c'est en lui quoique avec lui qu'est l'anhomogène, car chacun procède tout en demeurant; or, le demeurer dans son causant, crée la ressemblance et l'identité à son causant. Ne poussons pas plus loin le raisonnement sur ce point.

Mais reprenons de suite l'examen des questions qui vont au-delà des objections proposées. Car nous avons plus haut expliqué quelle différence ont entre elles la procession anhomogène et la procession homogène, et ce n'est pas une raison, parce que chacune a quelque chose de l'autre, pour confondre les processions. Maintenant, nous devons expliquer si l'unifié est susceptible de quelque procession et de laquelle. Qu'il y a une procession intellectuelle et que la pluralité des raisons procède d'une raison une, on l'accordera volontiers. Mais on n'accordera pas, — et c'est un point que nous aurons à examiner, — qu'il y a plusieurs rai-

1. Je supprime : « et intellectuel. »

2. Conf. plus haut § 29, p. 57; Ruelle, § 60, p. 129, § 94, p. 235 et plus loin § 97 *bis*, p. 249, § 325, t. II, p. 190, Ruelle.

sons et plusieurs âmes [1]. Car les arguments qui démontrent la nécessité qu'il y ait avant l'hétéromobile un automobile, et avant l'automobile un immobile, nous forceront de poser une raison une avant l'âme et une âme une, animant toutes choses et ayant, dans l'ordre des choses, un rang au-dessous de la raison une. Or, si le raisonnement nous prouve que la vie est antérieure à la raison, et que la substance est avant la vie, il nous obligera de placer avant la raison une, la substance une et la vie une, et l'on devra en dire autant de l'hénade une qui sera placée avant la substance une : d'où vient donc qu'il y a évidemment et plusieurs dieux et plusieurs substances et plusieurs vies et plusieurs raisons et plusieurs âmes, ces nombres procédant chacun après leurs monades propres? Ne serait-ce pas qu'il ne faut admettre, sur la question que nous traitons, qu'un mode de démonstration, qui pose, au point de départ, une pluralité interne ayant une vertu procréatrice, par la procession de laquelle naît la pluralité externe se plurifiant selon la procession anhomogène, ou suivant la procession homogène, d'après la division que nous avons admise plus haut en profondeur et en largeur [2]. Car le causant étant un et plusieurs engendrera selon l'un et selon les plusieurs, et en outre selon l'un et l'autre, c'est-à-dire selon un et plusieurs réunis : l'un spécifiant chaque sujet individuel par sa prédominance, et cependant les plusieurs étant un dans cet un là. C'est ainsi, en effet, que de la raison, purement raison, procède la raison qui rassemble et rapproche, ὁ συνοχικός, et de celle-ci la raison titanique, et enfin de cette dernière la raison démiurgique. Ainsi dans la raison, purement raison, est toute raison, et elle spécifie et individualise chacun des plusieurs qui sont dans la raison purement raison, par exemple l'espèce συνοχικόν, ou l'espèce titanique, ou l'espèce démiurgique. Et il en est de même des plusieurs plus particuliers,

1. N'y a-t-il qu'un seul esprit et une seule âme, dont les autres ne sont que des modes ?

2. Verticale ou horizontale.

car de la raison démiurgique procèdent la raison Apolloniaque, la raison *Aréique*[1], la raison Athénaïque, et elle spécifie individuellement une espèce plus particulière encore, si elle est assez puissante pour engendrer une raison particulière subsistant par elle-même, spécifiée[2] selon cette espèce, par exemple, si cela se trouvait, selon l'homme et selon le cheval. Car c'est une nécessité que la pluralité externe des raisons soit ainsi produite par la pluralité interne des espèces. Il est également évident que des parties internes[3] naît la pluralité des hypostases des parties externes. Et si le tout et les parties sont la vie première existant selon la distinction qui se réalise actuellement, comme nous l'avons dit dans ce qui précède, il est évident que ces hypostases sont une sorte de vies particulières complètes, ayant leur hypostase selon la pluralité des parties internes, remplissant la fonction de parties les unes par rapport aux autres et par rapport à la cause qui les a produites. Comment ces hypostases sont-elles donc des tous[4]? et comment la totalité est-elle cause de tous[5], car la totalité engendre des parties et non des tous? Et comment peuvent-ils être indépendants, les ordres spécifiés de parties qui, elles, ne sont pas indépendantes et n'ont pas leur fin en elles-mêmes[6]? c'est qu'ils ne sont pas encore circonscrits, comme des vies déterminées; car c'est là le caractère propre de la raison et de toutes les choses à l'état fixe de distinction parfaite. Mais ces ordres ont leur être dans l'acte actuel de se distinguer, de sorte que leur hypostase est placée au-dessus de ce principe indépendant, qui est l'intellectuel; et c'est dans un autre sens qu'est indépendante la

1. D'Arès.

2. Deux manuscrits donnent εἰδοποιούμενον au lieu d'εἰδοποιουμένων. Kopp et Ruelle adoptent ce changement.

3. Le texte donne ἀπὸ τῶν μερῶν κατὰ τὰ μέρη qui n'a guère de sens. Je lis κατὰ τὸ εἶσω, ou simplement εἴσω. On pourrait conserver le texte en traduisant : « Des parties, en tant que parties », parties purement parties, idéales, intelligibles.

4. Puisqu'elles sont engendrées par des parties.

5. Πῶς δὲ ἡ ὁλότης ὅλων αἰτία.

6. Πῶς αὐτοτέλεις αἱ μερῶν τάξεις εἰδοποιούμεναι τῶν οὐκ αὐτοτελῶν.

première vie, qui subsiste selon le tout et les parties, et pour dire la chose en un seul mot, selon la distinction qui se réalise actuellement. C'est donc ainsi qu'ils sont des tous ; car ils gardent aussi le rang de parties, comme venant d'une cause qui est un tout dans le sens indiqué, parce qu'ils ont procédé selon la nature des parties, et sont pour ainsi dire le nombre de la cause perçue dans l'acte actuel de se distinguer, comme des monades ont leur être non dans une détermination réalisée et fixée, mais dans l'acte de se déterminer actuellement [1], puisque même le premier mélangé produit après lui-même les plusieurs mélangés : je veux dire que l'élémenté produit les éléments selon la pluralité des éléments enveloppés en lui, comme il a été dit plusieurs fois. Et ce sont là les plusieurs substances après la substance une, qui procèdent d'une seule et forment pour ainsi dire un certain autre nombre unifié procédant de ce qui est pour ainsi dire la monade unifiée, et substance procédant de substance, gardant le rang d'éléments et qui dans leurs rapports à elles-mêmes et à la cause qui les engendre, par suite de la puissante union du mélange, sont indépendantes selon un certain mode incirconscrit qui aspire à se mélanger pour arriver à l'union. Car telle est la nature des éléments selon la pluralité desquels s'est opérée la procession des substances plusieurs; car de même que les pluralités externes sont produites par les internes, de même elles sont spécifiées selon la nature propre de celles-ci. Les substances sont heureuses de ce mélange, et, pour ainsi dire, cherchent à s'enfuir dans l'indistinct, tandis que les vies se distinguent, autant que les parties peuvent se distinguer, du tout et les unes des autres. Les raisons ont été circonscrites et distinguées les unes des autres et du tout, comme s'étant créé une hypostase distincte selon leur circonscription propre.

1. La vie est mouvement incessant, et c'est par ce mouvement, ce bouillonnement toujours actuel et constant, qu'elle se caractérise et se distingue des deux autres modes de l'unifié.

§ 98. Ce qui est démontré par tout ce qui précède et ce que l'on doit dire concernant toutes ces questions, c'est que partout où une pluralité interne, quelle qu'en soit la nature, est enveloppée par cet un qui lui est propre, là est engendrée aussi une pluralité externe propre, qui est, pour ainsi dire, un certain nombre né et issu de la monade propre. Car il faut, en toutes choses, qu'il y ait l'un capable d'engendrer, qui étant un et enveloppant aussi les plusieurs, est capable d'engendrer un et plusieurs.

Ainsi donc les plusieurs en soi, purement plusieurs, ne sont pas les plusieurs espèces, ni les plusieurs parties, ni les plusieurs éléments; ils sont exclusivement ce qu'ils sont, plusieurs, purement plusieurs, que nous avons démontrés être antérieurs dans le temps aux autres plusieurs. Ne créent-ils donc pas aussi une pluralité externe analogue à eux-mêmes? mais s'ils sont dans l'intelligible, il y aura donc aussi une procession de l'intelligible? C'est là ce que nous recherchions dès le commencement : à savoir, si l'unifié se distingue dans une procession propre, et quelle peut être la distinction de ce qui, par essence, possède l'être selon toute union [1]. Car les plusieurs qui sont en lui n'y sont pas comme différents les uns des autres, de quelle différence que ce soit; il n'y a pas encore en eux d'opposition respective, ni de différence quelconque, ni aucune espèce de détermination. C'est ce que dit le *Parménide* [2], quand il fait homœomère la division apparente, quand il introduit par en bas [3] la première différence et crée le premier nombre avec cette différence et au moyen d'elle. Et il a bien raison. Car partout où il y a différence, là il y a détermination ; mais partout où il y a détermination, il n'y a pas détermination spécifique ; car il n'y a là ni la détermination spécifique, ni la différence opposée à l'identité. Sans doute, même dans l'intelligible, elle ne coexiste pas avec l'identité. Mais ce n'est pas en tant que les parties sont différentes les unes des autres, mais en tant que

1. L'union n'y est pas partielle.
2. Plat., *Parm.*, 144.
3. Κατωτέρω.

les éléments sont par nature séparés n'importe comment, qu'ils sont devenus plusieurs, non purement plusieurs, mais *tels* que plusieurs [1], se mettant pour ainsi dire en marche [2] vers le mélange; et ce caractère, — *tels* — est une sorte de différence. De là vient que, selon la différence des éléments, fondue dans un mélange interne, la procession engendrée des plusieurs substances s'est produite séparément et extériorisée, quoique, par le regret de leur ancienne nature, les plusieurs substances, tout en procédant, inclinent avec force vers une fusion homogène des unes avec les autres. Les plusieurs, dans l'intelligible, étaient absolument étrangers à la différence, comme à la qualité, et par là même parfaitement unifiés, et s'ils étaient appelés plusieurs, c'était comme nature une, mais complètement pénétrable [3]. C'est pourquoi ils sont multiplicité infinie ; car il n'y a en elle ni limite, ni quantité déterminée; elle se dérobe au nombre comme à la quantité mesurée, en un mot, il n'y a en elle aucune distinction de quantité et de qualité : c'est la simplicité unifiée, qui n'a pas éprouvé la scission d'un et d'être. C'est pourquoi on aurait raison de croire que cette multiplicité interne demeure dans l'intelligible, et ne procède jamais dans l'hypostase de la multiplicité externe. Elle n'aurait donc pas une procession propre, et puisqu'elle est totalement plusieurs, tout est engendré d'elle jusqu'aux individus; car l'infinité des individus vient d'elle, comme on l'a dit antérieurement, par suite de la puissance une de fécondité universelle et de génération infinie de l'intelligible.

« Car c'est de là que tout commence à tendre vers ici-bas ses rayons admirables, de là que jaillit la génération de la

1. Ressemblant aux plusieurs, mais n'étant pas vraiment plusieurs.

2. Παιδεύοντα. Je lis avec Ruelle ὁδεύοντα ou plutôt σπεύδοντα, comme plus bas; en faisant quelque violence au mot παιδεύοντα, on pourrait traduire : s'instruisant, s'apprenant, s'exerçant au mélange.

3. Ὡς φύσις εὔπορος μία. L'opposé de la pénétrabilité, l'impénétrabilité est le caractère de la matière sensible qui offre de la résistance aux corps qui veulent y pénétrer, ἀντιτυπία.

matière avec ses formes variées et multiples [1]. » Et toutes les maximes semblables que prononcent comme des oracles *les Dieux,* sur cet ordre de choses ; mais Orphée, lui aussi, le répète et salue ce Dieu si vénéré en ces termes : « Le célèbre Hériképée, qui porte Mêtis, la semence des Dieux [2]. »

C'est de lui [3] aussi qu'il fait procéder toute la race des Dieux. Car, pour prendre les choses selon la largeur, c'est en lui que toutes choses sont anticipées sporadiquement, comme dit le Théologien, d'après un enveloppement unifié, qu'il a appelé le sperme des Dieux. En effet, l'unifié était toutes choses à l'état indistinct, puisque c'est de lui que toutes les choses distinguées sont issues. Qu'y a-t-il donc là d'étonnant, puisque l'un, purement un, préenveloppe toutes choses selon sa simplicité uniée parfaite? Et il n'y a pas de profondeur dans l'un, puisque même dans la largeur la pluralité n'y est pas différenciée. Car, la profondeur d'une chose différente par la largeur, n'existe que dans les processions [4]. Ainsi l'unifié aussi est la pluralité sans différence, purement pluralité des plusieurs, chacun (de ces plusieurs) ne se divisant ni selon l'union [5], ni selon le mélange. Car le mélange est le mélange des éléments différents, et l'union est l'union des plusieurs à l'état d'indifférence. C'est pourquoi l'une, pour

1. Le texte inintelligible :

ἄρχεται εἰς τὸ κάτω τινα σαγητάς

est remplacé par

.....εἰς τὸ κάτω τείνειν ἀκτῖνας ἀγητάς

dans les Λόγια chaldaïques v. 22; Procl. *in Plat., Theol.*, p. 171; Procl., *in Tim.*, II, p. 137, b.; Brandis, *Schol. in Arist.*, p. 828, a. 12. *Aglaoph.*, p. 481; O. Kern, *de Orphei. Theog.*, p. 34.

2. Conf. Bentley (Ep. ad Mill., p. 2); *Orphica,* p. 461, Hermann. *Fragm.* 48, 56, 62, 66, 78.

3. Mêtis est un dieu.

4. M. Ruelle croit qu'il y a ici des mots omis. J'ai traduit littéralement : τῷ γὰρ πλάτει διαφόρου τὸ βάθος ἐν ταῖς προόδοις; texte obscur, mais non dépourvu de sens, et qu'expliquent les lignes qui suivent, où il est dit qu'il n'y a dans la procession tout interne de l'unifié aucune différence entre la profondeur et la largeur.

5. Au lieu de μὴ διαιρουμένου, Ruelle veut lire πῃ διαιρούμένου. Je n'en vois pas la nécessité.

nous, a créé l'unifié, et l'autre l'élémenté. C'est pourquoi encore la procession de l'élémenté procède au dehors, s'abaissant suivant les différences des éléments, tandis que celle de l'unifié demeure tout intérieure, parce que, en lui, ni la profondeur, ni la largeur, n'ont de différence qui aboutirait à une procession externe ; car la différence n'existant pas, l'unifié demeure, incliné vers son tout interne, vers le tout de lui-même [1], et ce n'est pas la même chose que, d'un objet quelconque procèdent tous les autres et que lui-même procède de lui-même. Car toutes les choses existant dans la matière et appartenant au cosmos, procèdent du Démiurge, du tout du Démiurge, quoique lui-même ne procède pas dans la matière, ni dans l'ordre divisible des choses cosmiques. C'est ainsi que le Dieu intelligible a produit de lui-même tous les diacosmes divins, tout en demeurant lui-même dans son essence supérieure réellement hypercosmique, ne procédant dans eux que dans la mesure nécessaire pour constituer sa propre monade, Reine [2] de tous (ces diacosmes). C'est donc lui seul qui, demeurant indivisible et intelligible, est en quelque manière dans son tout, coordonné aux mondes qui découlent de lui ; chacun des dieux les plus universels qui viennent après lui, est ou triplé ou septuplé par la procession, tandis que les dieux plus particuliers sont multipliés par d'autres nombres différents et plus grands : mais lui est, de tous les nombres proodiques, la monade une, demeurant réellement [3], ou plutôt, il est la monade supérieure à toutes les monades et ce qu'on peut appeler, d'après les théurges, la monade de toute pluralité monogène et ayant le caractère de source. C'est pour cela que chez eux, il est vénéré sous le titre de Source des Sources.

Mais si l'unifié est absolument étranger [4] à la procession,

1. Εἰς τὸ εἴσω πᾶν τε καὶ ὅλον.

2. Le texte accentue βασιλείαν..., royaume, royauté; pourquoi pas βασίλειαν, reine ?

3. A l'état vrai de μόνη.

4. Le texte donne : διάφορον; le sens ne réclame pas absolument ἀδιάφορον que préfère et propose Ruelle.

quoique comportant la différence, par cela même nous sommes, en quelque mesure, autorisés à partager même l'intelligible en trois : le premier, l'intermédiaire, le dernier; ou bien : la substance, la vie et la raison ; ou bien : le père, la puissance et la raison, ou en d'autres divisions qu'on pourrait opérer.

Or, si nous placions dans la raison les trois triades intelligibles, l'unifié subirait une division multiple, puisque Platon lui-même, d'après *le Parménide* [1], nous enseigne qu'il y a trois ordres de l'intelligible, le premier qu'il appelle : un-être, le deuxième, au milieu qui est tout et parties, le troisième, multiplicité infinie, et nous même, dans ce qui précède, nous avons reconnu que l'indistinct est dans le distinct. Orphée aussi n'a-t-il pas fait produire de l'Œuf et de la Nue, déchirée (par l'éclair) Phanès [2], objet de tant de vénération, instituant ainsi lui-même une procession jusque dans l'intelligible? Il y a une chose à dire à cela, c'est que nous transportons par induction à l'intelligible, des notions empruntées aux choses d'ici-bas, poussés par le désir de nous faire quelque idée de l'intelligible, en suivant l'analogie des choses plus connues; car l'un et l'être en dehors de l'intelligible sont distincts. Platon pose clairement le tout et les parties au milieu des choses intelligibles et des choses intellectuelles, et il met à part la multiplicité infinie là où la distinction se manifeste. Et qu'y a-t-il là d'étonnant, puisque nous nous hasardons à tirer des inductions sur les diacosmes moyens, des diacosmes intellectuels? Car nous concevons tous toutes choses, sous la notion d'espèces et même sous

1. Plat. *Parm.*, 131, a. « Ne te semble-t-il pas que le tout de l'espèce, dans chacun des plusieurs, est ἓν ὄν? » *Id.*, 142, a. « Si l'un est, c'est-à-dire réunit l'unité et l'être, — comme l'être et l'un sont différents, il possède la différence comme troisième propriété et, par suite, il est infini, puisque tous les nombres sont engendrés par la conjonction des trois premiers nombres; il est donc plusieurs et un; il a donc des parties; or les parties sont nécessairement les parties d'un tout; il a donc et il est : tout et parties. » *Id.*, 145 a. « Τὸ ἓν ἄρα ὂν ἕν τε ἐστί που καὶ πολλά, καὶ ὅλον καὶ μόρια καὶ πλῆθος ἄπειρον. »

2. *Orphica*, Fr. 38, 41, 53, 56.

la notion d'âmes [1]. Ainsi donc l'unifié n'est pas à l'état de distinction fixe, puisqu'il n'est pas même dans l'état de distinction en train de s'opérer [2]; car il est uniquement et éminemment l'unifié. Il n'y a donc pas en lui ni pluralité d'espèces, ni pluralité de parties, ni pluralité d'éléments. C'est pourquoi ce n'est donc pas une véritable procession ni interne ni externe, ce d'où est sortie et s'est manifestée, après l'intelligible, la triade :

« Car la Raison du Père a dit que toutes choses soient divisées en trois. Et dès qu'il a fait un signe d'assentiment qu'il le voulait, immédiatement et par cela seul, tout a été (ainsi) partagé [3]. »

Et c'est pour cela sans doute que le Dieu est célébré du nom de Triglôkhis [4] (à trois pointes), non pas parce qu'il est comme le créateur de l'hypostase des triades, il est plutôt par sa propre essence le Dieu qui donne ses rangs [5] à la division triadique; il n'en est pas le générateur.

Voilà ce qu'est le vraiment unifié.

§ 99. Mais puisque il n'est pas possible de voir l'unifié en soi, nous avons essayé, par impuissance de concevoir son union une, de le voir en tant que non un; nous l'avons plu-

1. Πάντα γὰρ εἰδητικὰ νοοῦμεν, ἴσως δὲ καὶ ψυχικά. C'est la doctrine d'Aristote et elle revit dans Leibniz. « Je donne de la perception à tous ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal doué d'âme et de quelque principe actif analogue qui en fait la vraie unité. » *N. Ess. s. l'Ent.*, l. IV, ch. x, § 11.

2. Il est clair que, pour arriver à un état de distinction fixe et immuable, il faut qu'il subisse un mouvement pour se distinguer. Mais l'unifié y *est* sans y être arrivé : il est μόνως καὶ πρώτως ἡνωμένον, primitivement et exclusivement.

3. *Orac. Chald.*, v. 7. Th. Taylor, *Classical Journal*. Procl., *in Parm.*, t. VI, p. 64. Au § 184, où ces deux vers sont reproduits, on lit : καὶ εἴδη πάντα ἐτέτμητο « et toutes les espèces furent divisées » au lieu de ἤδη. Proclus (*l. l.*) donne une leçon un peu différente : οὗ τὸ θέλειν κατανεῦσαι, au lieu de κατένευσε — c'est-à-dire lui dont la volonté est un signe de tête. Conf. § 187, § 181. — Kroll rapporte οὗ au Père seul, et conclut alors que le νοῦς πατρικός est sous certains rapports séparé ou distinct du Père.

4. C'est la raison paternelle, comme on le voit au § 187, εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα καὶ τριγλῶχις ὁ θεὸς ἀνυμνεῖται, et § 214. « Par là-même il y a trois *yunggès* distinguées, et non une seule monade à trois langues constituant une monade, comme la raison intelligible. »

5. Αὐτεπιτακτικός. Il y met l'ordre, il n'en engendre pas l'hypostase.

rifié selon l'analogie des choses inférieures plurifiées, mais de la première plurification; or, la première multiplicité est la triade. C'est pourquoi nous l'avons, par analogie, posé triadique, et ainsi il procédera d'une procession homogène par analogie; car la triade interne, l'intelligible, l'intellectuel et le terme médian, est un abaissement, et la triade externe lui est synonyme [1]; ce qui signifie les mêmes noms et les mêmes choses.

Il faut donc admettre cette solution, ou bien il faut le concevoir en relâchant quelque chose de cette union puissante, parce que tout monde procédant lui-même en lui-même, jusqu'au degré où sa nature veut qu'il procède, fait ensuite place à une hypostase pour le monde qui vient après lui, sans cependant s'abaisser lui-même en celui-ci : par exemple, le monde de la substance psychique, après avoir procédé jusqu'à un certain degré, s'arrête, et, à partir de là, le monde corporel lui succède. De même le monde intellectuel se termine au monde psychique, et le monde intelligible au monde intelligible et intellectuel [2]. Ainsi donc également le monde intelligible s'arrêtera fixé en lui-même, et sera suivi du monde qui est à la fois intellectuel et intelligible. Ainsi donc la nature de l'intelligible ne procède pas en dehors du monde intelligible, puisqu'il n'y a pas un autre monde, qui, par abaissement, puisse fournir un autre monde [3]. Et si les premiers termes de celui qui, par une succession continue, s'abaisse, sont coordonnés, ils sont aussi rassemblés pour servir, pour ainsi dire, de véhicules, ὀχήματα, aux termes antérieurs, de même que les derniers termes aspirent à un

1. Arist., *Categ.*, I, p. 1, a. 1, distingue les synonymes des homonymes en ce que les uns sont nommés et sont en réalité le même, et homonymes sont nommées les choses qui diffèrent en réalité, quoique portant le même nom. Boethius appelle les uns *univoca*, les autres *æquivoca*. Ces derniers se rapportent à la génération αὐτόματος, s'il en est une telle, comme le croyaient tous les anciens, qui ne reproduit pas le genre de son auteur, mais un être de genre différent, tandis que *Met.*, XII, Λ. 3, 1070 a. 4 : ἑκάστη ἐκ συνωνύμων γίγνεται οὐσία · ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.

2. Les mots καὶ νοερόν sont déplacés par une erreur de copiste. M. Ruelle propose de lire : ὁ νοητὸς καὶ νοερός.

3. Οὐδὲ γὰρ ἄλλου κόσμου οὐδένος εἰς τὴν ἄλλου ὑπόβασιν.

semblable rapprochement. Car tous les corps ne sont pas attachés à des âmes propres, ni toutes les âmes à des raisons propres, ni dans toutes les autres choses, tous les seconds degrés ne sont pas attachés à ceux qui les précèdent. Ainsi rien de l'intelligible ne procède dans ce qui est en bas, comme si les degrés inférieurs lui étaient attachés par une coordination des choses qui sont elles-mêmes véhiculées et qui lui serviraient de véhicules ou de supports. Mais le fait de l'imparticipabilité absolue de l'intelligible est cause que le sommet de tous les mondes est le monde intelligible, de sorte qu'il est, pour ainsi dire, porté sur ce sommet comme sur une base. Et puisque toutes choses y sont à l'état d'indistinction, il est également séparé de toutes les choses distinctes et toutes lui servent également de support, puisque son universalité suffit à tous ; car parce qu'il est contracté dans l'état d'indistinction, ce n'est pas une raison pour qu'il ne soit pas le plus grand des mondes. Quelle serait la différence de ce monde procédant dans le support et le supporté? car une chose supportée devient support d'une autre différente, de sorte que, s'il procédait dans l'état où il serait supporté par d'autres, comme la raison a pour support l'âme, et l'âme le corps, il sera lui aussi un autre support, comme l'âme est un support pour la raison et la raison pour quelque autre sujet. De quoi l'intelligible sera-t-il donc le support? Car ainsi le premier Dieu sera participable; or, il faut en toutes choses que le premier soit participable; mais sans doute le corps est conçu seulement comme support, l'intelligible seulement comme supporté, les termes intermédiaires seront à la fois l'un et l'autre.

Mais si on le divise en participable et imparticipable, et non seulement en *un* participable, mais en *plusieurs* eux aussi participés par plusieurs, celui-ci par la substance, celui-là par la vie, cet autre par l'âme, cet autre enfin par le corps, il faut que les supportés diffèrent les uns des autres selon l'espèce, comme l'hypercosmique diffère du Dieu encosmique, l'intellectuel de l'hypercosmique, et l'intelligible et intellectuel de l'intellectuel. Que sera donc une diffé-

rence de cette nature dans l'unifié et d'où viendra-t-elle? C'est ce qu'il est difficile même de se figurer. En outre, l'un ne procède ni en lui-même ni dans ce qui est après lui, et ce qui est après l'intelligible est ce d'où commence, de toutes manières, la différence. Donc et en lui-même, comme après lui-même, assurément, l'intelligible demeure naturellement au milieu, puisqu'il a procédé en lui-même, et qu'après lui-même, il n'a fait aucune procession.

Il faut, à ces raisons, ajouter encore celle-ci : à savoir que l'hénade est le premier supporté, et que ce sur quoi elle est d'abord supportée est la substance : or, l'unifié est antérieur aux deux, c'est-à-dire est avant le supportant et le supporté : sa nature ne comporte donc pas la différence du supporté, puisqu'il est avant l'un qui est devenu le premier supporté par son rapport différenciant à l'être, qui est le rapport du premier au second. Et si l'on admettait ce que dit Iamblique, à savoir que l'intelligible a son hypostase autour de l'un, et a une origine et une nature commune avec le bien [1], et que par le penchant de l'universelle nature vers celui-ci, il est, pour ainsi dire, cristallisé, il est clair qu'il *demeure* avec lui [2] et se dérobe à la distinction comme à la procession dans l'externe. Si donc, de quelque manière que ce soit, il a subi en lui-même une sorte de manifestation supérieure de l'abaissement, qui n'est distinguée ni par le nombre, ni par la pluralité, ni par la différence [3], la triade là-haut, comme le dit encore Iamblique, n'est pas trois monades et ne s'ajoute pas à trois monades [4], et ce qui se superpose aux monades est exclusivement l'espèce même, et pour mieux dire, ce n'est pas même l'espèce — car là il n'y a pas encore d'espèce, ni quelque chose qui ressemble aux éléments;

1. Τὸ ἕν... τἀγαθῷ συμπέφυκε. L'un est immanent au bien. Iamblique aurait donc identifié l'un et le bien, d'après Damascius; mais on trouve dans le traité : περὶ κοινῆς μαθημ. ἐπιστήμης, p. 191, Villois., précisément le contraire, à savoir, que pour ne rien ôter de l'absence de toute propriété, qui caractérise l'un, il ne voulait même pas lui attribuer le bien; car il est au-dessus du bien.

2. L'intelligible demeure avec l'un.

3. Thom. Gale, *in Iambl.*, p. 202 b.

4. Οὐδὲ ἐπεγένετο ταῖς τρίσι μονάσι.

car rien de tout cela n'existe là-haut. — C'est uniquement l'un de la triade [1], non pas cet un qui se distingue par rapport à la substance, mais celui qui, antérieur aux deux, est dit par nous être unifié.

Comment donc serait-il dans la nature d'une telle chose de procéder en une pluralité d'hypostases ? Quoi donc ! les plusieurs n'existent-ils pas là-haut ? Ils y existent, même avant l'unifié, après l'un [2], mais non en nombre déterminé, Ces plusieurs là-haut y sont une hénade génératrice de l'infini, et sa première production est la pluralité intelligible, devenue, au lieu d'un, unifié, et celui-ci lui-même n'est pas en nombre déterminé ; car il n'y a encore aucune détermination ni aucune différence ; et là où ces caractères se trouvent, là on dit que le premier nombre subsiste immédiatement après l'unifié, mais nombre qui n'est pas spécifié ; c'est le nombre selon la première détermination, qui existe après l'absolument indistinct, selon la première multiplicité distincte. Il appartient aux premiers éléments où, pour la première fois, a existé la détermination des premiers distingués, l'un et la substance, ou plutôt des premiers qui se distinguent encore actuellement ; car ils ne sont pas déjà arrivés à la distinction achevée, surtout dans la sommité des choses qui ont reçu en partage d'avoir l'être dans l'acte de se distinguer actuellement [3]. Mais c'est là un sujet sur lequel il sera nécessaire de revenir encore souvent.

1. Qui s'ajoute aux monades.
2. Voici l'ordre : 1. L'ineffable.
   2. L'un.
   3. Les plusieurs comme hénade.
   4. L'unifié { L'un tout. / Le tout un. }
   5. L'unifié = l'être { Substance. / Vie. / Raison. }
   6. L'intelligible, l'intelligible et intellectuel, l'intellectuel.
   7. Rapports dans cet ordre des choses, expliqués par la procession, procession qui implique persistance et conversion,
   8. et par la participation.
3. Je lis : ἐν ἀκρότητι τῶν ἐν τῷ διακρίνεσθαι τὸ εἶναι λαχόντων, au lieu de τῶν κάτω διακρίνεσθαι.

§ 100. Abordons cette même question par une autre méthode, en remontant des choses inférieures, soumises à la sensation, aux tout premiers des intelligibles, et voyons si la démonstration opérée analytiquement d'après des preuves de fait, trouverait là quelque confirmation de sa propre vérité. La question posée concerne non pas les monades elles-mêmes, mais les choses multiples placées au-dessous de chacune d'elles et procédant de chacune d'elles.

Posons donc que avant l'hétéromobile est l'automobile et avant celui-ci l'immobile, à l'état de distinction complètement fixée, et avant celui-ci l'immobile dans le moment où il se distingue, et encore avant celui-ci l'immobile à l'état d'indistinction. Ou, sous une autre forme, posons que, avant le corps, il y a nécessairement une âme qui le meut et crée l'animal [1], avant l'âme, la raison qui connaît tout à la fois et sans raisonnement discursif [2], et avant la raison, la vie, et avant la vie, la substance. Posons donc ceci comme démontré et accordé par tous les plus célèbres des *philosophes*.

Maintenant nous recherchons [3] si, après la substance unique, il y a plusieurs substances, et après la vie unique, plusieurs vies, et après la raison unique, plusieurs raisons, et après l'âme unique, plusieurs âmes. Car peut-être on pourrait croire que de l'âme unique vient, dans les corps plusieurs, plusieurs *rayonnements* [4], irradiations, illumi-

1. Ζωοποιοῦσαν.

2. Οὐ μεταβατικῶς, sans passer par les intermédiaires successifs du raisonnement dialectique discursif. Paraphrase d'Hérennius (ch. IV). « Par là on peut saisir dans l'âme l'infini; car en pensant discursivement, elle possède la faculté d'un mouvement incessant, ἄπταιστος; elle est toujours mue, ἀεὶ κινητός; elle lie ensemble et unit les périodes les unes aux autres; elle opère un acte qui ne se détourne pas et qui est sans défaillance. » Kopp ajoute : « Opponitur cognitio simultanea et totalis. »

3. Résumé marginal : « La question est de savoir si, après la substance une et la vie une, la raison une et l'âme une, il y a plusieurs substances, plusieurs vies, plusieurs raisons et plusieurs âmes, existant par elles-mêmes, dans une hypostase propre; ou s'il n'y a rien de tel, et si ce sont seulement des irradiations qui, procédant des choses premières dans les êtres, dans les vivants, dans ce qui a la raison et est doué d'une âme, les font être tels. »

4. Ἐλλάμψεις. Voir, sur ce terme, *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. V, p. 347, n. 2. — *Id.* t. IV, p. 104, et p. 119, notes. La lumière est une force vivifiante,

nations, et que chaque corps tient la vie raisonnable qui s'est introduite en lui de l'âme une qui l'a illuminé et vivifié; que la pluralité des âmes n'a que l'apparence de l'être, qu'elles ne sont pas des âmes parfaites, indépendantes, existant par elles-mêmes [1], mais ne sont qu'une pluralité de rayonnements psychiques; et que, de même, la pluralité des raisons n'est que des rayonnements intellectuels, venant dans chaque âme de chacune des espèces déterminées dans la raison unique [2]. Car il faut nécessairement reconnaître que les rayonnements sont plusieurs et différents en espèce, à moins qu'on ne veuille, par esprit de contradiction, argumenter contre l'évidence et soutenir qu'ils sont exclusivement rayonnements, qu'ils procèdent des raisons [3] différentes, enveloppées dans l'âme une et des espèces déterminées, enveloppées dans la raison une; car il est facile de démontrer que la pluralité des espèces existe avant la pluralité des raisons, et la pluralité des raisons avant les images sensibles et plongées dans la matière. Car évidemment, au premier rang, après les choses éternelles et immobiles, sont les choses vraies. De même, on pourrait dire encore que ce qui paraît être des vies multiples sont des rayonnements vitaux, découlant de la vie unique subsistante dans tous les vivants, et aussi que les substances multiples ne sont que des transmissions [4], par illumination, procédant de la substance une dans toutes les choses qui sont. Est-il nécessaire de s'étendre longuement [5] sur ce sujet, puisque presque tous les philo-

mais d'un degré inférieur. Plotin donne ce nom (*Enn.*, VI, 5-8) à une action de l'âme sur les corps bruts ou organisés et au mode d'action de la raison sur l'âme.

1. Αὐτοτελῶν.

2. En marge d'un manuscrit, on lit ces couples :

ἀδιάκριτον — οὐσία
διαρινόμενον — ζωή
διακεκριμένον — νοῦς
αὐτοκίνητον — ψυχή
ἑτεροκίνητον — σῶμα

3. Λόγοι.

4. Ἐνδόσεις.

5. Ce passage de Damascius a été cité et traduit par Bouillet, t. III, p. 122

sophes antérieurs à Iamblique [1], tout en posant la pluralité des Dieux, disent qu'il y a un Dieu unique, le Dieu hypersubstantiel, que les autres n'ont qu'une sorte de substance, parce qu'ils sont divinisés par les rayonnements émanés de l'un, et même que la multiplicité des hénades hypersubstantielles ne sont pas des hypostases indépendantes, existant par elles-mêmes, mais qu'elles sont des illuminations rayonnant du Dieu unique et des divinisations transmises aux substances.

Ainsi donc, comme je l'ai dit à plusieurs reprises, la question est de savoir, au sujet de chaque nombre qu'on dit être rangé sous chaque monade archique, s'il est par lui-même et indépendant ou s'il est seulement multiplié par l'illumination.

Or, il y a deux espèces d'illuminations : l'une, attachée et suspendue à l'illuminant, coexistant avec lui dans une continuité non divisée; l'autre, qui se produit dans l'illuminé, et lui appartient, et qui a en lui, comme dans un sujet, dans un substrat, son hypostase. Il faudra donc rechercher si nous devons poser ces rayonnements, qu'on admettrait à la place des hypostases existant pas elles-mêmes. Déterminons donc d'abord ce point que l'hypostase qui se suffit à elle-même est d'un ordre supérieur au rayonnement placé au même rang; par exemple, ne doit-on pas reconnaître que la lumière du soleil, si elle existe par elle-même et n'est pas comme une dépendance suspendue à une autre chose, si elle est une sorte de substance et non en quelque sorte un acte de la substance, si elle est quelque chose d'existant par soi-même, se suffisant à soi-même, et consubstantialisée avec l'être d'une autre chose, ne doit-on pas reconnaître

(*Enn.*, V, VIII, 9). « Bref, quand presque tous les philosophes antérieurs à Iamblique admettent ainsi qu'il y a une multitude de Dieux, ils affirment en même temps que le Dieu supérieur à l'essence est Un, et que les Dieux qui forment une multitude sont les essences vivifiées par les irradiations de l'Un. » — Ce qui est un peu trop libre. Conf. Gale, *Iambl.*, p. 187, b. et 244, a.

1. D'où il faut conclure qu'Iamblique a admis précisément le contraire, à savoir qu'il y a une pluralité d'hénades hypersubstantielles, ὑπερουσίων, qui sont des substances, des hypostases indépendantes et existant par elles-mêmes.

qu'elle est quelque chose de supérieur? Il est évident que cette espèce de rayonnement est supérieur à l'autre; car, quoiqu'elle soit le rayonnement d'une autre chose, elle est le rayonnement d'une chose supérieure, de l'illuminant même, tandis que l'autre est le rayonnement d'une chose inférieure, de l'illuminé : l'un est séparable, l'autre est dans un sujet et inséparable. On voit clairement lequel des deux est supérieur à l'autre [1].

Outre cela, admettons encore que si quelque chose de supérieur est dans le pire, à plus forte raison, il y aura quelque chose de supérieur dans le supérieur. Par exemple, si l'âme inférieure par nature est cependant une substance par soi, et non un simple rayonnement, et n'est ni l'une ni l'autre des deux espèces d'irradiations, il est absolument certain que l'âme humaine, supérieure par nature, et à plus forte raison l'âme divine, aura aussi quelque chose de supérieur; de sorte que, si l'âme possède cette supériorité, par le même raisonnement, la raison l'aura aussi; et si la raison l'a, la vie l'aura également; et si la vie l'a, la substance la possédera, et si la substance l'a, l'un la possédera; car ce qui est fondé en soi-même et se suffisant à soi-même est placé dans l'ordre des choses supérieures plutôt que des inférieures; et si cette supériorité appartient à celles-ci, elle appartient encore plus à celles-là. J'entends parler ici de ce qui est par soi-même et substantifié en soi-même dans les choses dont la nature est de se comporter ainsi [2]; telles sont la substance, la vie, la raison, l'âme, le corps; et je définis *cela* [3] par le fait que ces choses ont l'être dans ce que nous appelons les éléments, les parties, les espèces, les raisons qui sont dans l'âme, et les choses différentes du corps qui sont de cette nature.

Les choses étant ainsi, il est clair même, comme dit le

1. Je lis, comme Ruelle : ποτέρα ποτέρου (κρείττων), au lieu de πότερον des manuscrits et de πρότερον proposé par Kopp.

2. Telles que la substance, la vie, etc.

3. *Cela*, c'est le τὸ καθ' ἑαυτό τε καὶ ἐν ἑαυτῷ οὐσιώμενον. Au lieu de διοριζόμεναι des manuscrits, Kopp propose de lire ou διορίζομαι, ou διοριζόμενοι.

proverbe, à un aveugle que les corps sont plusieurs et qu'ils sont individuellement distants les uns des autres. Ceux d'entre eux qui ont une âme ou sont animés par une seule et même âme, commune à tous, ou bien après cette âme une, il y a plusieurs âmes, une pour chacun, et qui lui est propre, et est une sorte de substance individuelle automobile. Mais qu'il n'y a pas une seule vie pour tous, c'est encore une chose évidente; car nous avons une sensation différente de la différence des vies. Les *animations* [1] des individus leur sont donc propres et sont ou des rayonnements individualisés dans leurs rapports aux sujets, ou descendus des raisons [2] particulières de l'âme unique, et introduites dans chaque corps, qui est leur sujet. Or, ceci est impossible; car ce qui se meut soi-même est absolument séparable des sujets ou des corps animés par lui. Ces rayonnements ne sont pas dans ces corps par nature et n'ont pas en eux leur être; ils sont suspendus aux illuminants, et en sont ou une sorte d'actes ou sont des substances secondes suspendues aux substances premières, découlant d'elles, comme les lumières des corps illuminants, ou autre chose encore, si l'on veut. Mais chacun d'eux ne s'appartiendra pas certainement à lui-même, ils seront comme des rejetons d'une seule et même nature, ou des parties ou des raisons substantielles. Mais s'il en est ainsi, quelle place aura la méchanceté et l'ignorance dans les âmes particulières qui ne sont pas encore? Ces accidents seront donc des états de l'âme universelle; car s'il n'y avait, dans lieu-ci, pas d'autre lumière que celle du soleil, l'extinction de la lumière serait un état de la lumière héliaque, puisque l'état lumineux en est un. Or, c'est ce qu'il n'est pas permis de dire. Les âmes humaines ne sont donc pas des rejetons de l'âme universelle; car elles sont se suffisant à elles-mêmes, fondées en elles-mêmes et par elles-mêmes, s'appartenant à elles-mêmes et non à d'autres choses, c'est-à-dire, elles sont des

1. Ψυχώσεις. Saint Augustin traduit le mot par *animatio*. ἄλλης γὰρ ἄλλως αἰσθανόμεθα ζωῆς.

2. Λόγοι.

substances en soi et réellement automobiles. Et si le corps humain a une animation [1] ayant en lui sa racine, et avant cette animation, l'espèce d'âme qui se suffit à elle-même et a au-dedans d'elle-même le souffle vital [2], et si, en outre, il est animé aussi par l'âme du tout, il est certain que les meilleurs des êtres animés auront, non pas seulement la vie fondée dans le substrat, non pas seulement la vie commune, dont le souffle vital lui vient d'ailleurs et de loin, mais une vie propre à chacun d'eux ; car une telle animation est meilleure que celle qui n'a pas une âme se suffisant à elle-même et propre. En un mot, s'*il* [3] a l'âme la plus inférieure par l'animation, et la meilleure par la communauté avec l'âme une, pourquoi n'aurait-il pas une âme dont le rang serait, dans l'ordre des âmes, au milieu de ces deux-là?

En outre, et sous un autre point de vue, si notre âme est une sorte de substance propre, et s'il y a une âme unique et universelle qui est la monade des âmes, pourquoi pas aussi tous les nombres qui sont placés entre l'âme unique et les âmes divisées, jusqu'au dernier degré de division? Car comment serait-il possible que de l'âme universelle procédassent les plus particulières de toutes les âmes, sans qu'il y ait des termes intermédiaires pour combler les intervalles et compléter (la série). Nécessairement donc, chaque chose animée doit être appelée une âme propre et se suffisant à elle-même [4]. Et si, pour pousser les choses à la dernière précision, on disait qu'il y a deux puissances vivificatrices [5], l'une dérivée de l'âme universelle et unique, anticipant l'âme particulière, qui vivifie même les êtres sans âme répandus dans l'univers, celle-ci inférieure à celle qui est personnelle et plus particulière, mais telle que ceux qui l'ont reçue deviennent plus vivants ; — l'autre (puissance vivi-

1. Ἐμψυχίαν.
2. Ἐμπνέουσαν.
3. Le corps humain.
4. Il maintient très précisément et très énergiquement l'individualité et la personnalité psychiques.
5. Αἰτίαν... ζωοποιόν.

fiante) s'ajoutant [1] à celle qui est propre, vie commune, transmise de l'âme universelle, ὅλης, et selon laquelle les êtres particuliers sont constitués en tous; cependant, même ainsi, il faut nécessairement ou que tous les êtres soient sans âme et ne possèdent que la vie commune, la vie du tout, une vie qui ne leur appartient pas en propre, — ou que, s'il y a quelque être animé, il possède une vie particulière et propre à lui, par laquelle il acquerra avec une force plus grande et plus universelle, la vie du tout [2]. Ainsi donc, il y aura après l'âme une, les âmes plusieurs, se suffisant à elles-mêmes, comme on peut le conclure par le raisonnement tiré des choses phénoménales. Si maintenant l'être animé est à l'âme comme l'être qui raisonne à la raison, il est nécessaire, je pense, que ce même raisonnement s'applique avec la même force à ceux-ci. Donc le corps animé a été pourvu d'une âme; il ne possède pas seulement une illumination de l'âme, mais il est uni et coagrégé à une âme se suffisant à elle-même; — car ceci vaut mieux que cela. L'être pensant est une âme pourvue de raison, qui a non pas seulement une illumination intellectuelle, mais est suspendu à son commun propre [3] par sa nature même, ce qui vaut mieux pour lui que de posséder seulement une illumination intellectuelle. Il ne faut donc pas croire que cette espèce supérieure coexiste dans les âmes inférieures, est consubstantialisée avec les inférieures et qu'elle ne coexisterait pas avec les âmes supérieures et n'existerait pas dans les âmes supérieures. Je veux dire que le corps animé est conjoint à une âme se suffisant à elle-même et que l'âme raisonnable est conjointe à une raison indépendante. Car ce dernier caractère étant meilleur, comment, à plus forte raison, ne se trouverait-il pas existant dans les êtres supérieurs?

1. Ἐπιγιγνομένην. C'est une épigénèse.

2. Δι' ἧς τεύξεται μειζόνως καὶ ὁλικώτερον τῆς τοῦ παντός. Il semble qu'il faudrait entendre : « Il acquerra une vie plus intense et plus haute que celle du tout »; mais il faudrait changer ὁλικώτερον; car qu'y a-t-il de plus universel que l'*univers*?

3. Κοινῷ οἰκείῳ... Je lirais volontiers νῷ comme plus bas.

§ 101. Le même raisonnement s'applique assurément à la raison et à la vie; car il est accordé par tous que la raison vit, mais que cette vie est la vie même de la raison et a son hypostase dans la raison. Il faut donc qu'avant elle il y ait une vie indépendante, dont la raison participera, par le fait qu'elle est conjointe avec elle, et conjointe comme à une chose meilleure, comme le corps est conjoint à l'âme, par laquelle elle participera même de la vie imparticipable, comme le corps, par l'intermédiaire de l'âme qui lui est propre, participe aussi de l'âme du démon à qui elle est échue, pour ainsi dire, en partage [1]. Nous remonterons de la même manière, de la vie à la substance, à la substance participable comme à l'imparticipable. N'en pourrait-on pas faire autant de l'unifié, qui lui aussi est triple : l'unifié, selon cette *habitude* [2] qui est dans la substance; — l'unifié, selon l'hypostase participable; — l'unifié, selon l'hypostase imparticipable? Le même raisonnement exige qu'il y ait aussi une triple hypostase de l'un purement un et de l'un avant Tout; car *celui-ci* est le rayonnement se produisant dans un autre [3], selon lequel nous disons que chaque chose individuelle, de quelque manière qu'elle existe, est un; *celui-là* est selon l'hyparxis imparticipable; — le troisième est selon l'hyparxis moyenne, c'est-à-dire l'hyparxis participable, par l'intermédiaire de laquelle les choses participantes jouissent en quelque mesure de l'hyparxis imparticipable. Mais cette difficulté nous attend encore une autre fois.

Mais je veux, suivant une autre voie [4] de raisonnements, remonter maintenant de bas en haut, pour montrer, par des preuves évidentes, qu'il est nécessaire qu'il n'y ait pas seulement les monades supérieures toujours antérieures aux monades plus pauvres, mais qu'il y ait aussi les nombres

1. Olymp., *in Phæd.*, 150 : οἱ εἰληχότες ἔφοροί εἰσι τῶν ψυχῶν.
2. Ἕξις, la manière d'être habituelle, essentielle.
3. Au lieu de τῆς, je lis : τὴν ἐν ἄλλῳ.
4. Is. Casaubon, *ad. Diog. L.*, III, 47 : « Ἔφοδον *cursum et progressum* appellant Græci in ratione disputandi argumentorum seriem seu dispositionem; nam et διάταξιν pro eodem dicunt. »

individuels se distinguant de leurs monades propres. Voici ce que je dis ici : c'est que, par exemple, les âmes plusieurs ont été produites après l'âme une, les raisons plusieurs après la raison une, les vies et les substances plusieurs après la vie une et la substance une; c'est ici la même difficulté que nous rencontrerons au regard de l'unifié et de l'un.

§ 101 *bis*[1]. Qu'il est donc nécessaire de poser ces trois termes en série : l'hétéromobile, l'automobile, l'immobile, c'est une chose que même les anciens démontrent suffisamment. Car si le corps mû est mû par un autre et non par lui-même, ou bien le corps qui le meut est mû par un autre, et cela va à l'infini, ou il est mû par un immobile. Ensuite, comment ce corps tantôt donnera-t-il le mouvement, tantôt pas? Car l'hétéromobile est perçu dans le changement de lieu, or l'immobile ne saurait commencer un mouvement, afin de ne pas éprouver lui-même un changement; et il est supposé immobile. Si ces deux hypothèses sont impossibles, ce sera l'automobile qui commencera et le mouvement de lui-même et celui de l'hétéromobile. Il est donc nécessaire de poser l'automobile avant l'hétéromobile. Maintenant le moteur, en tant qu'il meut, est immobile; car s'il était mû, nous irions à l'infini, et si l'on voulait dire que l'automobile est le premier moteur, il serait immobile et non automobile; et si le même était à la fois moteur et mû, et en tant que moteur, immobile, en tant que mû par lui-même, automobile, il ne sera pas immobile purement, mais seulement le premier des mobiles, parce qu'il est mû, non par un autre, mais par lui-même, et le dernier des moteurs, parce qu'il n'est pas seulement moteur, mais qu'il est aussi mû. Or, il faut placer comme premier ce qui est sans mélange relativement à ce qui lui est inférieur[2], avant le mélangé, car s'il faut que le moteur, qui est nécessairement immobile, soit avant le mobile, ce qui est en même temps moteur et mû ne peut pas être premier

1. Note maginale : Περὶ ἑτεροκινήτου, αὐτοκινήτου καὶ ἀκινήτου · καὶ ὅτι ἐστὶ τὸ αὐτοκίνητον.

2. Il ne s'agit pas, ici, d'une chose absolument sans mélange, mais qui, par rapport à une autre qui est plus mélangée, est relativement sans mélange.

moteur, car il n'est pas proprement le moteur. Car pourquoi le même serait-il plutôt moteur que mû et pourquoi serait-il dit être de l'ordre des immobiles, plutôt que de l'ordre des mobiles? Car, quoique ce soit lui-même qui se déplace lui-même, toujours est-il qu'il se déplace : il n'est donc pas vraiment immobile. Ainsi nécessairement, avant l'automobile est l'immobile qui, à son tour, a une nature triple; car absolument immobiles peuvent être la raison, la vie, la substance. Celle-ci, comme supra éternelle, — celle-là comme éternelle, la raison; — la vie, comme l'éternité même [1]. Peut-être serait-il préférable de dire que l'une est circonscrite et distinguée en espèces, que l'autre est incirconscrite et indistinguée, que l'autre, enfin, se comporte comme un terme moyen, qui s'éveille à la distinction et à la circonscription, mais n'est pas complètement fixé dans la distinction et la circonscription achevées et réalisées. L'ordre de ces termes est évident, mais avant eux et s'étendant sur eux tous sera l'un; car l'un et l'unifié ne sont pas une seule et même chose, car ce dernier c'est l'indistinct.

§ 102. Bornant là le rappel de nos discussions antérieures, nous nous proposons d'examiner si quelque raisonnement nous obligera de reconnaître que la pluralité des espèces contenues sous chaque genre possède aussi ces caractères outre leurs caractères communs. Et d'abord, outre ce que nous avons dit, il faut déterminer ceci : que les parties sont spécifiées avec leur tout propre et qu'il faut caractériser par l'acte du tout l'acte de la partie. Ainsi, par exemple, la faculté de l'opinion [2] n'est pas la même suivant les espèces; il y a l'espèce de l'âme divine, celle de l'âme démonique, celle de l'âme humaine; il y aura donc aussi une opinion humaine, une opinion démonique, une opinion divine. Et il en est ainsi de chaque faculté de raisonner, dans chaque âme [3]. L'automobile sera donc aussi différent dans les différentes espèces, de sorte que, même ce qui paraît automo-

1. Les trois degrés sont : ὑπεραιώνιος — αἰώνιος — αἰών αὐτός.
2. Τὸ δοξαστικόν.
3. Λόγος ἕκαστος ὁ ἑκάστῃ.

bile, différera d'espèce, suivant qu'il se rapporte à telle âme ou à telle autre différente. Donc, en renversant les termes, il faut dire que les phénomènes qui sont différents en espèce procèdent de choses réelles différentes en espèce, de sorte que les plusieurs espèces phénoménales sont les preuves évidentes des plusieurs espèces réelles, puisque la communauté phénoménale démontre la communauté vraie. Si donc, dans l'hétéromobile, nous trouvons l'automobile purement phénoménal, nous verrons là la preuve du véritable automobile, comme il est démontré avec plus de développements dans le *Phèdre* [1]. Si les espèces des phénomènes sont plusieurs, plusieurs seront les espèces des choses vraies et réelles, ἀληθινῶν; car chaque chose phénoménale devient la preuve de la chose vraie et réelle qui lui est propre [2], comme chaque image, tout en en différant selon toute l'espèce, est la preuve de son exemplaire vrai propre. Si ainsi chaque animé phénoménal est automobile, et si chacun n'est pas le même en espèce, il est clair que les vraiment automobiles seront plusieurs espèces; il y aura donc pluralité d'âmes. Mais peut-être, de même qu'il y a pluralité d'exemplaires dans la raison une et unique, de même il y aura pluralité de raisons psychiques, λόγοι ψυχικοί [3], distinguées selon l'espèce, dans l'âme unique, universelle et monoïde [4]. Mais les parties de celle-ci sont toutes divines, et parties d'une nature parfaite, de sorte que les parties sont aussi parfaites dans la partie; car chacune est un tout et un tout réellement cosmique [5]; mais il ne faut pas croire que tout animé opère de pareils actes et est tel de sa nature : c'est seulement l'animé divin, l'animé démonique, l'animé humain, et il faut distinguer l'animé de Pythagore de celui de Cylon, l'animé de

1. Plat. *Phædr.*, 245 e. Hermias, *Sch. in Phædr.*, p. 117 : « De l'existence de l'hétéromobile on tire la preuve que non seulement l'automobile est éternellement en mouvement, mais que ce qui est éternellement en mouvement est automobile. »

2. Τοῦ ἀληθινοῦ οἰκείου.

3. Je supprime du texte les mots πολλαὶ ψυχαί comme le ms. F.

4. C'est-à-dire ayant la forme de l'un, se rapprochant de l'un.

5. Ὁλικὸν γὰρ ἕκαστον καὶ τῷ ὄντι κοσμικόν.

Platon, si vous voulez, de celui de Cléon. Donc, nécessairement, les âmes proprement automobiles sont différentes les unes des autres dans les mêmes espèces, et encore plus différentes que les automobiles phénoménaux. Ainsi, il y a, après l'âme unique et universelle, une pluralité d'âmes, mais qui ne sont pas coordonnées [1] aux animés, mais sont séparables, existant en elles-mêmes, et illuminant de loin les *animations*, ἐμψυχίαι, par lesquelles les corps deviennent animés. Mais quand on admettrait comme vrai ce qui vient d'être dit, cela n'a pas d'importance, du moins quant au sujet actuel [2], car que chaque animé a une âme propre qui lui fournit l'automobile phénoménal qui diffère d'elle, c'est ce que tendait à démontrer le raisonnement, que son action, d'ailleurs, s'exerce à distance ou de près, n'importe où et n'importe comment. Ensuite, autres sont les actes de l'animé, inséparables et vitaux, autres les actes de l'âme même qui tantôt est en lutte avec l'animé, tantôt le soumet à l'ordre et à la règle, tantôt se retire de lui, comme en toute hâte, ou semble ne pas lui être présente par suite d'un trop grand éloignement. Ces choses-là [3] sont claires et certaines, en nous du moins; dans les genres démoniques, elles le sont moins, parce qu'ils se dérobent à notre vue, et déjà beaucoup d'auteurs ont admis cette manière de voir [4]. — Enfin, dans les genres divins, il est encore plus difficile de distinguer les actes de l'animé et ceux des âmes, et encore plus les actes des Dieux mêmes, auxquels sont unies des âmes. Mais cependant on pourrait conclure facilement qu'il en est ainsi, même des Dieux; car il ne faut pas dire que notre âme, à nous, se sert de l'animé, comme d'un organe, comme elle le montre quand, parfois, elle ne s'en sert pas, mais que l'âme divine ne meut pas ainsi son animé propre, quoiqu'elle le meuve toujours, parce que toujours elle projette le séparable de cet animé. Si donc l'animé est attaché à chaque âme

1. Ne font pas partie du même ordre de substance.
2. Οὐδὲν ἂν εἴη πρός γε τὸ παρόν.
3. C'est-à-dire la différence des actes de l'âme et des actes de l'animé.
4. Ἤδη δὲ καὶ πολλοὶ τοιούτοις ἐγένοντο προστυχεῖς, obvii.

comme son organe, il est évident qu'elle coexiste avec lui, comme avec l'organe coexiste ce qui s'en sert. Telle est l'âme pensante de chaque individu, considérée dans sa coordination avec son organe propre, que nous appelons encore son véhicule, ὄχημα. Donc des âmes plusieurs gouvernent des animés plusieurs, et ces âmes, différentes les unes des autres en espèce, gouvernent des animés différents les uns des autres en espèce; mais les âmes réellement automobiles gouvernent des animés qui ne sont automobiles qu'en apparence.

Remonte maintenant de l'automobile à l'immobile, comme tu es remonté de l'hétéromobile à l'automobile. Car il y a aussi quelque immobile phénoménal [1], par exemple l'immobile des corps célestes, parce qu'ils sont mus toujours en cercle de la même manière et selon la même loi, supposons par une âme. Car c'est là aussi une espèce de changement. Mais le fait que ce changement est constant et a lieu constamment de la même manière [2] et toutes les autres propriétés semblables font qu'on le dit et qu'il est conforme et semblable à l'invariable. C'est pour cela et en cela que le mouvement circulaire imite la raison [3], comme le dit Plotin [4], ou mieux encore, comme le dit Platon dans le livre *des Lois* [5], projette cette image du mouvement de la raison, comme l'immobile phénoménal l'image du véritable immobile [6]. Car il est vraiment phénoménal, puisqu'il mêle le toujours au quelquefois; car il se meut toujours et le *de la même manière* se mêle à le tantôt d'une manière, tantôt d'une autre [7]. Car, même

1. En apparence.

2. Ὡσαύτως καὶ ἀεί.

3. Au lieu du texte des manuscrits : τὸν νοῦν μιμεῖται ἡ κύκλῳ φορά, ὥς φησι Πλ... Müller, dans sa traduction allemande des *Ennéades*, ajoute tout un membre de phrase : μιμεῖται κύκλος καὶ αἴσθησιν γραμμή τε καὶ τὰ ἄλλα. Ce qui est par trop arbitraire.

4. *Enn.*, V, I, 1, éd. II, 11, 1 et passim.

5. X, p. 893.

6. M. Bouillet, *Enn.*, t. III, p. 16, traduit ce passage, mais assez librement : « Ou plutôt, comme le dit Platon, cette image du mouvement de l'intelligence a été créée pour être l'apparence immuable de la véritable immutabilité. » Il semble avoir modifié le texte : εἰκόνα ταύτην προὐβάλετο τῆς κ. τ. λ.

7. Il y a une altération dans le texte dont on voit l'indice dans la leçon : ἀεὶ γὰρ ἢ ὅτε.

dans le changement selon le nombre se montre le de la même manière, de sorte que, même universellement, le mû se mêle à l'immobile; et si tu veux voir, dans le mouvement circulaire des âmes, l'image de la raison, tu verras, là aussi, l'analogue, c'est-à-dire le mû confondu avec l'immobile.

Mais on dira sans doute qu'un tel immobile est une image communiquée [1], non de l'immobile intellectuel, mais de l'immobile psychique, dont l'immuable dans les corps est l'image, j'entends l'immuable selon la substance, car il y a quelque chose d'immuable selon le substantiel et dans les espèces corporelles et dans les âmes; car elles sont immortelles, n'admettent aucun accroissement du dehors, aucune perte [2], ni par conséquent aucun changement; leur substance, en effet, ou bien est éternelle, comme le veulent le plus souvent les philosophes, ou elle est, à la vérité, engendrée, mais absolument invariable; car il est nécessaire de reconnaître qu'il y a une telle génération et que tout l'invariable n'est pas absolument éternel; je veux dire, par exemple, que la substance et l'hypostase du soleil sont, il est vrai, toujours, ἀΐδιος, et invariables, et qu'elles ne sauraient être éternelles, αἰώνιος [3]. Comment le corps serait-il éternel, puisqu'il est différent en ses différentes parties, qu'il est sujet à la division et à la séparation des parties? Or, l'éternel est absolument indivisible et quant au lieu et quant au temps. Ce sont là des vérités que nous avons démontrées ailleurs avec plus de précision et de rigueur [4]. Donc assurément l'immobile phénoménal ne nous fera pas remonter à l'immobile premier; car s'il lui est le plus immédiatement contigu, il ne nous amène pas

1. Ἔνδοσις.

2. Οὔτε εἴσθεσιν οὔτε ἀφαίρεσιν : rien n'y entre, rien n'en sort; *elles n'ont pas de fenêtres*. Après le mot αὐτῶν, commence dans le ms. C. le folio 61 en haut duquel le copiste a mis ces mots : « Fils de Dieu, viens à mon secours », υἱὲ θεοῦ ἡγοῦ μοι.

3. Différence d'ἀΐδιος et d'αἰώνιος. Une fois qu'elles sont, elles sont toujours, mais elles ont commencé d'être.

4. Sans doute, dans des traités spéciaux sur l'espace et le temps, dont Simplicius (*in Aristot. Phys.*, IV, *f.* 136) a reproduit quelques fragments, voy. *Hist. de la psych. des Grecs*, t. V, p. 335.

cependant à l'immobile premier et véritable ; en effet, dans les divisions que nous avons opérées et où nous avons distingué l'immobile de l'automobile et de l'hétéromobile, nous avons posé comme l'immobile non celui qui étant engendré est invariable, mais celui qui est réellement éternel et hyper-éternel. C'est là l'immobile vraiment et éminemment immobile, puisque l'autre, qui est engendré, même s'il est invariable, est ou hétéromobile (c'est-à-dire immobile phénoménal dans l'hétéromobile) ou automobile et paraissant immobile dans l'automobile. De même donc que ce qui est réellement hétéromobile est un automobile phénoménal, de même ce qui est réellement automobile est un immobile phénoménal. Car l'essence de l'âme est d'être un être à la fois moteur et mû [1]. En tant que mue, comment serait-elle éternelle? en tant qu'étant à la fois motrice et mue, elle ne saurait être, au sens propre, immobile, qui est exclusivement immobile et non en même temps aussi mû. La mobilité révèle quelque chose d'engendré; c'est pourquoi l'automobile s'entend aussi dans le sens d'*autogène* (engendré de soi-même) ; car il est devenu, mais de lui-même, et par là il diffère de l'hétéromobile; mais il n'est pas vraiment automobile, mais seulement en apparence, parce qu'il est mêlé au mobile, de sorte qu'il est à la fois automobile phénoménal et hétéromobile. De même donc que l'automobile dans les actes des animés nous a amenés immédiatement [2] à l'automobilité phénoménale substantielle et à celle qui est proprement la véritable, de même ce qui, dans les changements, se comporte toujours selon la même loi et de la même manière, nous amène immédiatement à la substance propre qui est, elle aussi, immobilité phénoménale, quoique plutôt ressemblante à l'immobile, et nous amènera proprement et véritablement au premier immobile.

Si donc l'automobile est, il y a avant lui l'immobile, et s'il y a plusieurs automobiles différents en espèce les uns des

1. Au lieu de οὔτε κινοῦν, je lis avec Kopp et Ruelle : ὄν τε κινοῦν καὶ αὐτὸ κινούμενον.

2. Προσεχῶς, sans moyens termes, sans intermédiaires.

autres, chacun nous amènera semblablement à l'immobile qui lui est propre.

Mais peut-être dira-t-on que plusieurs espèces sont ramassées dans un seul immobile, comme les exemplaires le sont dans la raison ; il n'y aurait donc pas plusieurs raisons, après la raison une et procédant d'elle? Mais ce n'est pas la même chose de dire : la partie héliaque ou sélénique de la raison une, ou de dire la raison héliaque et la raison sélénique; car l'immobile phénoménal de l'âme universelle n'est pas identique à l'immobile héliaque ou sélénique, qui se trouve divisé dans une des parties de l'âme universelle et à l'immobile de l'âme héliaque ou de l'âme sélénique existant elle-même par soi. Car, même en moi, l'immobile psychique phénoménal n'est pas identique à l'immobile anticipé dans l'âme universelle, quant à la cause de mon âme propre. Donc, puisque mon âme diffère en espèce de l'âme dans Kronos, qui en est pour ainsi dire l'anticipation, la mienne étant conçue comme partie de l'autre, puisque l'âme de Kronos diffère de la cause psychique kroniaque anticipée dans l'âme universelle, il est évident que les immobiles apparents de ces âmes différeront les uns des autres en espèce, de sorte que les vrais immobiles nous amèneront par une voie démonstrative aux immobiles différents selon l'espèce de la cause. Ce ne sera donc pas le même immobile qui se manifestera et apparaîtra sortant de l'anticipation, dans l'âme universelle, de l'âme de Kronos, et celui qui se manifestera sortant de l'âme même de Kronos. De celle-ci nous arriverons donc à la raison immobile propre kroniaque; de celle-là, à la partie contenue dans la raison universelle, partie elle aussi kroniaque. Donc, par le fait qu'il y a plusieurs âmes se suffisant à elles-mêmes et existant en soi après l'âme qui procède aussi de l'âme universelle, il suit qu'il y a plusieurs raisons se suffisant à elles-mêmes après la raison une et procédant d'elle. C'est pourquoi il faut aussi rechercher si à tout immobile phénoménal nous poserons un immobile vrai (qui lui soit relatif). Car ainsi, il y aura même de mon âme, une raison propre se suffisant à elle-même. Et pourquoi pas,

dira-t-on, puisque, à chaque animé, je veux dire à chaque automobile phénoménal, il y a une sorte d'âme propre se suffisant à elle-même? Mais nous ajournerons cette discussion.

§ 103. Maintenant nous allons encore reprendre l'examen de ces questions, à savoir, si non seulement l'argumentation prouve simplement qu'il y a plusieurs raisons, mais si elle prouve de plus que ces raisons sont coordonnées à plusieurs âmes, qui en sont les organes ou les véhicules. Il est évident que l'immobile phénoménal héliaque nous prouve l'existence d'une raison héliaque existant par soi-même et que tout immobile sélénique nous prouve l'existence d'une raison sélénique. Or, s'il y a une raison particulière héliaque d'une part et une raison sélénique particulière d'autre part, l'une (la raison sélénique) transmettra à la lune, l'autre à l'âme du soleil l'immobile phénoménal, et par chacune des deux âmes chacune des deux raisons transmettra aux espèces naturelles [1] ce qui leur apporte ou une trace ou une image de l'immobile. L'une de ces raisons sera donc coordonnée, par suite de son caractère propre, à l'âme du soleil, l'autre a l'âme de la lune, et s'en servira comme d'organe pour l'accomplissement des trois formes (des choses) [2], chacun se servant de chacune, et il est clair de laquelle des âmes chacune des raisons se sert. Ce mode de démonstration nous amène donc non pas, comme il semblait tout à l'heure, à inférer l'existence de plusieurs raisons imparticipables, mais tout au contraire à inférer celle de plusieurs raisons participables. Car des animés nous avons induit logiquement l'existence d'âmes coordonnées à ces animés et participées par eux, et comment serait-il vraisemblable qu'en partant des choses transmises, on n'arrivât pas à celles qui les ont transmises? Or les âmes qui leur sont unies et attachées communiquent donc *l'animé* aux espèces naturelles, en marchant pour

1. L'influence du soleil et de la lune sur les choses de la nature est médiate : elles ont l'une et l'autre leur principe dans la raison, à qui ils servent d'organe.

2. Conf. § 99, toute pluralité est triple et contient un premier, un milieu, un dernier.

ainsi dire sur leurs pas sans discontinuité; les raisons qui leur sont conjointes, de même caractère et de même espèce qu'elles, communiquent aux âmes la faculté raisonnante, car les participables sont liés aux sujets capables de participer [1] par la similitude des caractères propres, et par l'harmonie des mesures égales de la division qui les a divisés de leurs tous respectifs [2].

Le participable [3] n'est-il donc pas un, et les plusieurs partout participables? Or, les philosophes reconnaissent des âmes hypercosmiques avant les âmes encosmiques, et les raisons intellectuelles et imparticipables au-dessus [4] des âmes hypercosmiques et participables. Comment donc remonte-t-on d'en bas à l'imparticipable de la pluralité? Par la même méthode de raisonnement [5]; nous déterminerons d'abord seulement ceci : à savoir que, de même que la divinité, ayant pour véhicule la raison, a anticipé le caractère propre de la raison et est raison uniée, de même aussi la raison, ayant pour véhicule l'âme, a anticipé le caractère propre de l'âme et est âme intellectuelle; car elle est raison selon l'hypostase, et âme par la propriété caractéristique. Car cette hénade [6], placée avant elles (la raison et l'âme), a la première projeté le caractère propre psychique et est âme uniée, par la même raison. Car nous appelons substance uniée le Dieu qui a pour véhicule la substance selon l'hypostase, et vie uniée, le Dieu qui a pour véhicule la vie, de sorte qu'on peut appeler aussi nature, ou l'espèce naturelle et corporelle dans son tout, ou l'espèce simplement engagée dans la matière, ou l'espèce en-

1. Au lieu de μεθεκτικοῖς, deux manuscrits donnent μεθεκτοῖς que Kopp semble préférer, je ne sais pourquoi.

2. Les uns et les autres sont à égale distance de leurs tous respectifs, distance mesurée par des quantités égales et par conséquent harmoniques.

3. Il semble qu'il faudrait lire ἀμεθεκτόν.

4. Au lieu de ὑπό, un manuscrit donne ὑπέρ qui est préférable et peut-être nécessaire.

5. Je mets un point après μεθόδου.

6. La divinité, θεοτής, qui a pour véhicule ou organe la raison.

cosmique; et l'âme alors est très naturellement ce qui a pour véhicule cette sorte d'animal, et avant l'âme est la raison, et avant toutes, est l'hénade [1].

Ainsi donc, nous appelons Dieux encosmiques et Dieux sensibles et Dieux matériels [2], en quelque sorte, les derniers des Dieux, non pas certes, comme semblent le dire les philosophes, qu'ils soient spécifiés par les derniers véhicules; car rien n'est exactement ni caractérisé ni nommé par son élément inférieur. Mais nous entendons que, en toutes choses et avant toutes choses, les hénades projettent leurs propriétés particulières et en font participer leurs véhicules propres; de sorte que d'abord [3] sont nés les Dieux encosmiques, et matériels, et sensibles, et corporels, selon la propriété uniée [4]; ensuite, après eux, les raisons, selon la propriété intellectuelle; après les raisons, les âmes, selon la propriété automobile, à la suite desquelles a procédé et desquelles a été engendrée cette autre espèce qui est la dernière, non pas uniquement selon son caractère propre, comme nous le disons, mais encore selon son hypostase dernière, que nous estimons être hétéromobile, corps en soi et connaissable par la sensation; car c'est une vérité qui, depuis les temps les plus anciens, avant les philosophes, a été répétée tant de fois et démontrée, de même que la particularité, qui est une bonté, commence aux Dieux [5]. Car qu'est-ce qui n'est pas un produit de Dieu et de l'un? Posons donc ces déterminations qui nous semblent utiles pour éclairer ce que nous avons déjà dit et ce que nous aurons plus loin à dire [6].

1. Aussi l'ordre est : 1, l'Hénade, ou la divinité, 2. la Raison, 3. l'Ame, 4. l'Animal.

2. Ἔνυλοι.

3. Πρῶτοι.

4. De l'hénade.

5. L'individualité, marque d'une vie supérieure, commence aux Dieux qui sont des personnes. Malgré le mot d'Olympiodore (*in Phæd.*, p. 12) : « Dieu est la monade de la Bonté », je préfère ce sens à celui que j'ai donné dans la préface, p. XLI.

6. Τὰ παρελθόντα καὶ τὰ μέλλοντα, à moins qu'on aime mieux entendre : pour éclairer l'histoire des choses passées et celle de choses à venir.

Si donc il est nécessaire de remonter de l'automobile phénoménal à l'automobile vrai, lequel sera le plus vrai : celui qui est mêlé au caractère propre de l'hétéromobile, quoiqu'il soit automobile selon l'hypostase, ou celui qui est tel, c'est-à-dire automobile, à la fois selon sa propriété caractéristique et selon l'hypostase, qui est exclusivement automobile et n'est rien autre? Voici : il y a un moyen d'arriver à l'un et à l'autre, mais en procédant par degrés continus, au moyen des termes les plus proches de nature au participable, et, en outre, au moyen des termes plus éloignés, mais plus vrais, à l'imparticipable. Ainsi nous remonterons d'abord de l'un mobile phénoménal à la raison psychique, automobile selon sa propriété seule, mais immobile selon l'hypostase; en second lieu, à l'absolument immobile, qui est véritablement tel; et c'est la raison imparticipable. Et il est évident que telle est aussi la pluralité des raisons et la pluralité des âmes. Car de même qu'il est nécessaire qu'il y ait plusieurs participés, de même il est nécessaire qu'il y ait plusieurs imparticipables; car chaque propriété participable aura sa purification propre [1] et plus véritable dans son imparticipable propre [2] et sera absolument telle que veut être l'imparticipable véritable, tiré du phénoménal. Sinon il faudra remonter de tout phénoménal à l'absolument imparticipable; or, ce n'est pas de l'âme humaine, par exemple, celle de Platon, que nous remonterons à l'âme imparticipable, ni de la raison démonique à la raison imparticipable; car tout démon est encosmique, de sorte que nous n'attribuerons pas à chaque démon une âme hypercosmique, puisque même tout Dieu encosmique n'a pas été antérieurement hypercosmique, et tout Dieu hypercosmique n'a pas existé par cela même comme intellectuel; car alors il n'y aurait pas de Dieu à la fois intellectuel et intelligible [3]. Ainsi

1. C'est-à-dire son état le plus pur de mélange et par conséquent le plus vrai.

2. Ἐν τῷ οἰκείῳ.

3. C'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de membre intermédiaire, et, par suite, pas de triade. Conf. Max. Tyr., Diss. XIV. Bessarion, *in Calumniat.*, III, 6. Olympiod., *in Phæd.*, p. 156. Finck. qui donne une classification des Dieux encosmiques.

nous ferions toute chose, en tout, déterminé, et nous ferions immédiatement dans l'intelligible, toute la pluralité des Dieux être distinguée : j'entends la pluralité de leurs propriétés universelles et de leurs propriétés particulières. Il ne faut donc pas dire que les choses d'en haut, comparées à celles d'en bas, sont confondues avec elles par le *quantum*, tout en l'emportant en dignité sur elles par le *quale*. Si donc on élevait ces difficultés contre le système que nous avons exposé et si l'on nous demandait de définir de quelles choses il faut partir pour remonter au principe supérieur, et de quelles il ne le faut pas, c'est une question que nous avons posée plus haut, et nous résoudrons encore une fois la difficulté, autant que nous le pourrons

§ 104. Maintenant je crois que la logique ne réclame que ceci : c'est qu'il y ait aussi quelque pluralité imparticipable avant les participés, soit âmes, soit raisons, par le fait que le purement imparticipable est lié à la pluralité des participés, lui est opposé comme un à la pluralité, et comme imparticipable à participés; car étant imparticipable d'un côté et pluralité de l'autre, cette pluralité imparticipable sera un intermédiaire [1]. Et s'il y a un premier participable, ce premier participable précède et gouverne sa pluralité propre ; donc aussi le premier imparticipable précédera et gouvernera sa pluralité propre ; car tout nombre est de la même espèce que sa propre monade. Ainsi donc nous diviserons en trois l'immobile. Car puisque la raison est quelque chose d'entièrement distinct et circonscrit, et elle-même et ce qui est en elle, sans être pour cela absolument dispersée, mais dans une certaine mesure concentrée, parce qu'elle a l'être dans l'acte actuel de se distinguer et, pour être plus clair, puisque, étant raison, elle possède la vie, et puisque la vie est en quelque mesure intellectuelle et non pas seulement simplement vie, il est nécessaire qu'avant la vie, qui est dans un

1. M. Ruelle propose de lire : πλῆθος δὲ οὔ, mais alors elle ne remplira pas la fonction du moyen, d'être à la fois imparticipable et pluralité, pour leur servir de lien.

autre et qui s'est mélangée avec une autre propriété, la propriété spécifique, il y ait une vie au-dessus de la vie spécifiée, une vie subsistant seulement par elle-même, consubstantialisée uniquement dans l'acte actuel de la distinction, mais n'ayant pas projeté hors d'elle-même la distinction à l'état accompli et parfait.

Mais puisque la vie possède la substance et que cette substance est vitale, et non pas purement substance, prise au moment où la distinction s'opère, ainsi n'étant pas simplement unifiée, il faut qu'avant elle il y ait la substance vraie, uniquement substance et parfaitement unifiée. Et il est évident, que non seulement les monades ont cet ordre dans leurs rapports les unes aux autres, mais aussi les pluralités, et qu'en remontant en haut, non seulement le participable conduit des raisons plusieurs à la pluralité des vies participables, mais encore de celles-ci à la pluralité imparticipable. Et il en est de même des substances, car le même raisonnement s'appliquera parfaitement à tout. On devra donc dire la même chose des autres choses, et assurément aussi, rien n'empêche d'appliquer à l'unifié la même conclusion nécessaire. Il y aura donc, avant les plusieurs participables, plusieurs hénades participables; mais en tant qu'elles procèdent dans la substance, elles sont substantielles, et en tant qu'elles procèdent dans la vie, elles sont vitales; et celles qui suspendent à elles-mêmes la raison sont intellectuelles. Nécessairement donc, avant les Dieux substantiels, il faut qu'il y ait des Dieux plusieurs imparticipables, et non pas un seulement et que cet un soit avant les plusieurs : c'est celui qui est purement Dieu.

Qu'est-il donc celui-là? Que sont les Dieux imparticipables qui viennent après lui? Car il faut qu'ils soient uniés et substantiels sans être cependant tels que nous disons être les Dieux antérieurs à l'un et à la substance, qui échappent à toute distinction et sont unifiés selon l'un être de Platon. Car ceux-là n'étaient pas des hénades subsistant uniquement selon l'un dans son opposition à l'être selon la première différence qui se soit manifestée. Il paraît clair, en effet, que

cette différence, qui a séparé l'un de la substance, doit, dans l'ordre des choses, mettre en avant de toutes l'un purement un, ensuite les hénades imparticipables, après lesquelles suivront sans discontinuité les hénades participées par les substances et les êtres vivants, les raisons et les âmes, et les espèces naturelles corporelles. Mais Platon, après l'un être indistinct [1], a opposé l'une à l'autre deux rangées, l'une des hénades participables et l'autre des substances, ou pour généraliser des hypostases capables de participer. En un mot, s'il est exact de dire que de l'un purement un, comme de la substance purement substance, de la vie purement vie, de la raison purement raison et, si vous voulez, de l'âme purement âme, est produite une double pluralité, l'une imparticipable, l'autre participable, — et comment n'aurait-on pas le droit de le dire? — il est évident que de l'unifié purement unifié se manifestera une double pluralité d'unifiés, l'une imparticipable, mais qui n'a pas la même extension que ses participants et ne va pas jusqu'aux animaux encosmiques, l'autre participable jusqu'à ceux-ci, — de même que chaque chose individuelle participe de ses universaux [2], — de sorte qu'il y a aussi une procession externe de l'unifié, selon ceux des plusieurs internes qui procèdent extérieurement d'une double manière.

Et si nous avons pu, dans les difficultés qui s'élèvent au sujet de l'un purement un et de l'un unifié, arriver aux mêmes conclusions, nous pourrons sans doute conclure de même en ce qui concerne celui-là [3]. Car, pourquoi n'y a-t-il pas, au-dessus de l'unifié, une procession particulière de l'un qui est au-dessus de l'unifié, dont l'une sera imparticipable, l'autre participée par l'unifié? C'est que là-haut il n'y a pas encore de distinction entre le participant et le participé, entre

1. Plat., *Parm.*, 143 *a*. Après avoir prouvé, dans la deuxième hypothèse (142 *a*-155 *e*) que l'un être est infini, il démontre ici qu'il est aussi fini ; qu'il est tout et parties ; — qu'il est en lui-même et dans un autre ; — qu'il est en mouvement et en repos ; — qu'il est identique à lui-même et aux autres, et différent de lui-même et des autres, etc.

2. Καθάπερ τῶν ὅλων ἕκαστον.

3. Le purement un, l'un au-dessus de l'un unifié.

le participable et l'imparticipable, entre les plusieurs et l'un. Car cette nature-là est uniquement un, et même le second principe, qui est appelé plusieurs, ne forme qu'une seule nature une, cause de toutes les choses qui se distinguent selon tous les modes de distinction, et est une puissance capable, par sa propre essence, de poser la distinction dans l'un et (par là) d'engendrer. Il n'est donc pas dans l'essence d'une telle nature de subir les processions procédant de l'un, selon n'importe quelle distinction [1]. Car elle veut être uniquement un, l'un infiniment divers et avant tout, duquel se manifestent les choses qui deviennent telles, c'est-à-dire du deuxième ou du troisième degré. En outre, là où est *tout-un*, assurément il ne saurait y avoir quelque différence, pas une seule. Il n'y aura donc pas, d'un côté, l'un purement un, l'un imparticipable, et, de l'autre, l'un participable, car ce seraient là des différences de la nature de l'un qui est absolument indifférente. Elle n'admet donc pas, sous aucun rapport, ni selon la manifestation, ni selon l'analogie, ni le demeurer, ni le procéder, ni le se retourner, ni la différence de l'engendrant et de l'engendré; car ce sont là aussi des sortes de différences. En outre, puisque cette nature est avant tout, elle est aussi principe de tout, elle ne saurait subir aucune des choses qui procèdent d'elle. Donc la nature souveraine, principe du Tout, ne saurait supporter aucune de ces choses. Mais ces choses sont des choses du Tout, et par là même sont de l'ordre de celles qui ont leur hypostase dans une certaine distinction. Elle ne recevra [2] donc non plus rien de ces choses, non pas seulement, disons-le, d'être un, mais absolument rien.

Si donc elle a l'être dans le fait d'être élevée et distinguée du Tout et d'être le principe commun de tout, comment cette nature serait-elle universelle, puisqu'elle est, pour ainsi dire, la monade particulière de la pluralité imparticipable

1. Les plusieurs engendrent la distinction : ils ne la subissent pas, ils restent un.

2. Je lis : ἐνδέξεται, au lieu de : ἐνδείξεται.

placée au-dessous d'elle-même [1]. Comment sa nature n'aurait-elle pas une place dans l'ordre des choses [2], puisqu'elle a une pluralité participable : car tout ce qui est tel est coordonné avec les choses qui participent de lui.

§ 105. Mais pourquoi s'étendre sur la cause première, qui n'a rien de commun avec toutes les autres choses? Nous n'avons à en dire qu'une seule chose : c'est qu'elle est séparée de toutes choses, qu'elle est la cause de toutes choses, et qu'elle n'a pas même cette fonction : *cause,* comme quelque chose de séparé de l'un. Mais pourquoi l'unifié ne procéderait-il pas dans une double multiplicité produite de lui, imparticipable et participable? Nous admettrons mieux l'imparticipable ; car l'intelligible est plusieurs, puisque nous le concevons toujours triadique, si nous ne voulons pas multiplier cette triade par trois et arriver à l'ennéade. Mais est-il nécessaire qu'il y ait une procession de la pluralité participable après l'imparticipable, et ne serait-il pas plus vrai de dire [3] que même l'un participable ne procède pas? car non seulement l'un repousse la pluralité distinguée, mais aussi l'unifié qui incline dans son tout vers l'un et est, pour ainsi dire, spécifié selon la nature de celui-ci et ne veut, en aucune façon et dans aucun cas, lui servir d'hypostase [4] ; car c'est en lui que le premier unifié a son être. De même donc que le premier individuel est nécessairement le plus vrai (car qu'y aurait-il avant lui, avant l'être), de même aussi, il est nécessaire que celui-ci aussi soit le plus vraiment unifié [5]. Donc l'unifié ne reçoit nulle part aucune distinction ni aucune procession, quelle qu'elle soit; car alors on aurait toute raison de dire qu'il est tel qu'on aurait raison de dire que sont ce

1. Un manuscrit au lieu de ὑφ' ἑαυτῆς, donne ἀφ' ἑαυτῆς, le sens serait alors : « De la pluralité qui procède d'elle-même. »

2. Comment ne fait-elle pas partie de la série des choses ?

3. Conf. Procl., *in Parm.*, t. VI, p. 252 : « Puisqu'il faut que partout l'imparticipable préside aux participés. »

4. Subsister au-dessous de lui, αὐτοῦ ὑφίστασθαι.

5. C'est dans l'individu que l'unification s'opère le plus véritablement. Il n'y a rien de plus *un* qu'*un* être.

qui paraît être ses éléments. Car l'unifié [1], si on l'*étudie d'en bas*, des choses qui viennent après lui et procèdent de lui, est *un être* simple, dont le rang est avant l'un et l'être. Si donc ceux-ci opèrent d'eux-mêmes leurs processions, ce qui n'est ni l'un ni l'autre, mais antérieur aux deux, comment ne serait-il pas supérieur à la nécessité de procéder [2]? Or, c'est cette procession qui distingue l'un et l'être l'un de l'autre; c'est elle qui s'est montrée la première distinction. Mais si on l'examine *d'en haut*, c'est-à-dire en partant des deux principes, il est à la fois un et plusieurs selon la participation, tandis que ceux-là sont (un et plusieurs) selon la cause.

Mais l'un et les plusieurs ne procèdent pas; car les plusieurs eux-mêmes ne procèdent pas; ils sont causants des processions, mais ne procèdent pas eux-mêmes; car ils ne sont pas plusieurs comme un en nombre [3], mais comme un un qualifié et défini, par exemple, l'extension de l'un. C'est pourquoi on les nomme aussi la puissance de l'un, ce qui de lui engendre tout et cause tout. Car en tant que un, ils ne sont pas causants de tout, mais seulement avant tout. Donc, puisque l'unifié procède de ces deux principes qui sont tels que nous venons de le voir, en tant qu'il a quelque chose de l'un il est unifié; mais en tant qu'il laisse voir en outre quelque chose des plusieurs, il ne demeure pas un, mais devient unifié au lieu d'un, et non pas une chose individuelle, et par là devient le multiple se manifestant — et c'est là le second principe — mais non le multiple qui se distingue, sous un rapport quelconque [4]. Tel étant donc cet unifié, comment se distinguerait-il dans quelque procession, soit en lui-même, soit de lui-même, soit imparticipable, soit participable, et d'où tiendrait-il ces différences, puisqu'il n'y a rien,

1. Je lis avec Ruelle : τὸ ἡνωμένον ὡς μὲν, au lieu de ἡνωμένως.

2. La procession est une loi fatale, à laquelle se dérobent les principes supérieurs.

3. C'est-à-dire comme étant plusieurs *un*, équivalant à ἓν ἀριθμῷ, qui signifie l'un numérique, la chose individuelle, indivisible, τὸ ἄτομον, τὸ καθ' ἕκαστον, opposé à l' ἓν εἴδει et à l' ἓν γένει.

4. Τὸ πολλὸν ἐμφαῖνον. Le plusieurs (principe) demeure un et n'implique aucune division interne ni distinction externe.

là-haut[1], qui subsiste à part et pour soi; par conséquent, il n'y a rien là-haut, ni différence, ni opposition contraire[2], ni distinction, ni procession, ni abaissement, ni surélévation, ni engendrant, ni engendré, ni aucune distinction d'une chose avec une autre, soit accomplie, soit en train de s'accomplir, ni demeurant en soi-même, ni aucune autre, quelle qu'elle soit, des déterminations de cette espèce. Car la nature de l'unifié a bu toutes ces distinctions, les a fondues en une union qui les enveloppe toutes, comme, s'il est permis de le dire, l'un en soi s'est fondu dans la simplicité une de tout.

Je suis absolument[3] convaincu que la vérité est là, et Iamblique en maints passages où il s'étend en d'abondants développements, nous contraint de reconnaître que nos pensées multiples se rassemblent et s'unissent dans un centre un, que le centre crée une circonférence, et qu'ainsi elles se fondent dans l'unifié et l'intelligible, sous un mode unifié et intelligible, en prenant la forme d'une seule grande pensée, indistincte et intelligible[4].

Et puisqu'il n'est pas facile à nous, qui ne sommes qu'un homme, et surtout vivant encore sur la terre, de produire et d'exprimer une telle pensée, et que nous voulons de quelque manière voir et concevoir les choses cachées et pour ainsi dire confondues dans les profondeurs de là-haut, dans la mesure de notre faculté de conception, nous avons donc essayé, comme nous le pouvons, de comprendre l'ensemble de cette nature, sans pouvoir encore l'embrasser dans une seule et unique pensée que nous aurions appelée le centre de toutes nos pensées ; nous nous sommes, en voulant concevoir le premier principe qui consiste dans une union sans distinction ni intervalles[5], nous nous sommes divisés en deux : le voyant sous quelque rapport unifié, sous quelque rapport,

1. Dans le pur intelligible.
2. Διαφορᾶς, différence d'une chose de toutes autres ; ἑτερότητος, différence d'une chose avec son contraire.
3. μᾶλλον πάντος.
4. Passage traduit par M. Bouillet, *Enn.*, t. II, p. 640.
5. Περὶ τὴν ἀδιάστατον ἕνωσιν. Kopp lit διάστατον, mais sans nécessité.

plurifié, et c'est ce qu'il ne fallait pas faire. Car l'unifié de ce principe et son plurifié ne sont pas deux choses différentes : ces deux moments sont repliés l'un sur l'autre selon l'unifié. Mais nous cependant, nous nous plaisons à le concevoir et à le nommer ainsi; car ce n'est pas l'un en soi que nous disons plurifié, mais au contraire nous appelons unifié, ce qui a subi l'un. Mais c'est une seule et même nature que, dans notre impuissance à saisir comme une, nous concevons sous deux notions, c'est-à-dire comme un et non un, ou comme ni un ni non un, ou comme un et plusieurs [1].

§ 106. Quoi donc! sommes-nous dans l'erreur au sujet de ce principe? Nous sommes dans l'erreur en y admettant la distinction et nous sommes dans la vérité en y posant l'union; mais cette vérité, nous ne sommes pas encore en état de la posséder. Ensuite, en voyant tous les mondes procédant de l'abîme hypercosmique, nous avons appelé cet abîme *Le Monde caché*, qui ramasse en lui tous les mondes, c'est-à-dire qui est le monde de tous les mondes, ou plutôt la parturition, ὠδίς, indistincte de ces mondes, qui n'est pas encore parvenue à la forme cosmique et cependant est primitivement et complètement grosse de cette forme [2]. Car, s'il est permis de le dire, il y a, du causant de tous les mondes et avant eux tous, une grossesse commune, indistincte et une, de tous les fruits et des fruits entiers [3] qui en naissent et c'est ce que nous avons appelé aussi l'interstice unifié [4] des mondes, quel qu'en soit le nombre, des pléromes enveloppés en eux et de la simplicité [5] parfaitement une qui, par en haut, s'en distingue et s'élève au-dessus d'eux.

Donc, puisque, d'après ce monde si grand, nous concevons l'existence de l'abîme hypercosmique, réellement existant,

1. Ce sont les déterminations contraires que lui donne Parménide, 148 *a*. Ruelle propose de lire τριχῇ au lieu de διχῇ, mais Damascius vise l'opposition contraire de un — non un; — ni un ni non un; un — plusieurs, qui est binaire.

2. Ὠδῖνα... προωδινοῦσαν αὐτήν.

3. Ὅλων καὶ πάντων τόκων.

4. Ἡνωμένον μεθόριον.

5. C'est-à dire la chose à l'état de simplicité parfaite.

par là s'impose à notre pensée un ordre des mondes ordonnés en premiers, intermédiaires, derniers, quoiqu'il n'y ait, là-haut, rien de semblable à une telle distinction; car, même dans tous les mondes qui viennent après celui-là, il n'y a rien de tel; mais c'est de la limite des mondes intellectuels et intelligibles, que sort et apparaît ce qu'on appelle la distinction, comme il est dit dans le *Parménide*.

Posons donc, même dans les principes supérieurs, la procession triadique, conçue d'une autre façon, mais qui, dans l'intelligible, ne pouvait pas se manifester. Fais-moi donc un effort pour comprendre la parturition de cette procession, la division qu'on appelle triadique, qui a lieu là-haut; tâche même de concevoir quelque chose, s'il en est, qui soit plus semblable à l'un que cette parturition, par exemple une sorte de germe; car le germe est encore plus indivisible que la parturition, ou même conçois-la comme quelque chose au-delà et au-dessus de l'analogie du germe et de toute autre analogie, quelle qu'elle soit, qui soit distinguée. Ayant donc voulu saisir ce véritable abîme indistinct, cet enveloppement de tout, nous nous sommes divisés en le pensant et redoutant le déchirement de nos propres pensées, qui est effrayant et vraiment titanique [1], déchirement de la raison, en présence, non pas d'une chose divisible [2], mais, ce qui est d'une audace et d'une impiété extrêmes, de l'absolument, du nécessairement indivisible, nous avons, par une sorte de miracle, mis la main sur la triade, parce que nous craignions d'être entraînés au dernier degré de la division, et, pour empêcher cette chute, nous avons osé attribuer à l'intelligible la division ternaire; car nous voulions reposer nos idées qui ne pouvaient pousser plus haut et plus loin la synthèse et la généralisation et qui ne

1. Nous l'avons déjà dit, le mythe des Titans est la symbolique image du moment, dans l'histoire de la création, où les choses et les êtres se séparent, s'opposent et se mettent en lutte les uns avec les autres. Olympiod., *in Phædon.*, 68, 11 (Finck) : « Ἡ Τιτανικὴ ζωὴ ἄλογός ἐστιν; — 35, 6. ἀπὸ Τιτανικῆς ζωῆς συναγείρεσθαι ἐπὶ τὴν ἑνοειδῆ. — 67, 14. Τὰ εἴδη λέγεται ὡς Τιτανικὰ τὸ πᾶν συμπληροῦν; — 68, 3. ἐκ Τιτανικῶν θρυμμάτων οἱ ἄνθρωποι γίγνονται.

2. Οὐ περί τινα μεριστὸν νοῦν. On ne voit pas ce que vient faire ici la raison; je lirais volontiers : οὐ περί τι μεριστόν, en supprimant νοῦν.

pouvaient se *délivrer de la pensée de l'intelligible* [1], poussées par le désir et le regret des causes vénérables [2] de la nature universelle. Mais, d'abord, nous ne partirons pas des premières données venues pour nous efforcer de remonter à ce principe ; mais, en purifiant nos idées, en les synthétisant le plus possible, et en partant des choses de là-haut qui procèdent, à savoir de la substance, de la vie et de la raison. En second lieu, nous ne partirons pas des propriétés séparées, par exemple, de la propriété composée ou de la propriété uniée, mais de la propriété une, antérieure aux deux et à leur séparation. Car, de même que nous appelons purement unifié celui qui est avant l'*un* et avant l'*être* [3], de même la propriété de ces deux n'est ni composée ni simple, mais unifiée et avant les deux. Car c'est ainsi que la vie, que nous appelons intelligible, est vie unifiée, antérieure à la vie uniée et à celle qui est, pour ainsi dire, mélangée. De même aussi la raison intelligible n'est ni la raison uniée, ni la raison qui s'oppose à la raison uniée, comme le véhicule au véhiculé, ni la raison substantielle et composée qui s'oppose à la raison uniée et simple : c'est la raison qui les précède toutes deux et qui est antérieure à la distinction. C'est pourquoi, chacune des deux raisons séparées est une certaine raison déterminée, τώς, car celle-ci est uniée, celle-là substantielle. Appelons, en effet, d'un terme plus général, substance, ce qui est opposé à la monade [4], d'après le *Parménide;* ni l'une ni

1. Μηδὲ ἀπαλλαγῆναι δυναμένας τῆς περὶ τὸ νοητὸν θεωρίας. Il y a et il y a eu de tout temps des systèmes de philosophie qui veulent exclure de la science rationnelle, la recherche des causes premières, des premiers principes de l'être, de la substance, de Dieu, qu'ils appellent des *Idoles*, comme inaccessibles à la raison. Mais la question est de savoir si l'esprit humain peut *se délivrer de cette obsession*, de ce tourment de l'infini, qui peut-être fait sa grandeur, et s'il peut même le vouloir, d'une volonté vraie et sincère.

2. Ἀρχαίων αἰτίων. L'homme regrette l'état antérieur où il était uni, sinon un, avec les principes et les causes.

3. Le πρῶτον ἡνωμένον et ὡς ἀληθῶς ἡνωμένον du § 69.

4. Ἀντικείμενον ne marque pas ici une opposition de contraires, mais seulement une différence, comme on le voit dans le passage du *Parménide* (142 *c*) : « Il n'est pas possible de dire que l'un *est* et qu'il ne participe pas de la substance (ou être). Donc il y a une substance (être) de l'un qui n'est pas identique à l'un. »

l'autre (de ces deux raisons) n'est purement (ce qu'elle est); la raison intelligible, au contraire, est purement raison, car c'est elle qui est la raison première d'où se sont distinguées la raison première uniée et la raison première substantielle, qui sont, l'une et l'autre, premières à la vérité, mais relativement, tandis que l'autre est absolument première. Telle est aussi la vie purement vie par rapport à chacune des deux vies, qui se divisent dans l'unié et le substantiel, parce qu'elle est purement vie et vie première. La substance, par la même raison, qui est purement substance, est avant chacune des deux substances déterminées. Car, par le fait qu'elle [1] est selon l'un et l'autre, la raison est nécessairement avant l'une et l'autre et non pas seulement ces choses [2], mais celles qui sont en elles et qui en ont été distinguées, sont toutes réunies là-haut selon l'un et l'autre [3]. Car « ils sont tout, mais intelligiblement », dit l'Oracle. Mais pourquoi donc ne se divisent-ils pas aussi, selon l'analogie, en tout? C'est qu'ils ne se divisent pas réellement en ces moments et que, par conséquent [4], ils sont là-haut tout, sous le mode indistinct, et si là-haut il était nécessaire qu'une distinction se manifestât, ce sont les premières distinctions qui se seraient plutôt manifestées. Or, ces distinctions seraient certes les plus prêtes à l'analogie, qui sont les plus générales, les plus simples, les plus divines et qui sont les premières de celles qui procèdent de l'intelligible; car elles n'auraient pas paru les premières, si même là-haut, et dans le moment de la participation, elles n'avaient pas été projetées avant les autres, non pas selon une distinction d'elles-mêmes en plusieurs — car ces moments sont de tous les plus unifiés — mais selon leur extrême perfection, selon une perfection en quelque manière intelligible et qui, par là, se prête très facilement à unir son hypos-

1. Ὁ πρὸ ἑκατέρον; au lieu de ce ὁ qui ne peut se rapporter qu'à νοῦς, j'aimerais mieux lire ὅ, qui se rapporterait à la fois à la vie, à la raison et à la substance.

2. La vie, la substance et la raison. Je lis : συνήρηται, au lieu de : συνήρτηται.

3. Τὸ ἑνιαῖον et τὸ οὐσιῶδες.

4. Je lis ὅλως, au lieu de ὅμως.

tase avec celle de l'intelligible [1], à se manifester avec lui, à ne pas être éclipsées par sa splendeur, à ne pas être comme perdues et fondues par son union, parce qu'elles sont, pour ainsi dire substantialisées dans le être unifiées et parce que, par leur ressemblance avec lui, elles ne subissent de lui aucune influence de nature à les supprimer [2].

Ajoutons un troisième moyen de purifier nos pensées; c'est de concevoir là haut la substance, la vie et la raison, non pas avec distinction, comme elles paraissent être dans ces mots, mais selon la nature une de l'unifié, qui n'a été projeté que par rapport à lui-même et selon un abaissement plus apparent que réel. Car il est un, dans toutes les parties de lui-même, comme le démontre Parménide [3], et est dans son tout et entièrement intelligible et indistinct; mais en tant que dans le tout même indistinct, le tout consiste en un premier terme, un moyen et un dernier d'une seule et même nature, comme si on considérait, dans la nature qui consiste en un corps qui lui sert de substrat, d'une part le séparable, d'autre part l'inséparable et un terme intermédiaire entre les deux, tout en reconnaissant que ce n'est là qu'une seule et même nature. Car la raison est appelée intelligible non pas parce qu'elle pense, mais parce qu'elle est le causant du pensant. Car si elle pense, elle est aussi la pensée, pour ainsi dire causalement; il en est de même de la vie ici-bas entendue au sens propre, l'une selon l'hypostase, — c'est la vie composée; l'autre, anticipée selon la propriété particulière, — c'est la vie uniée, mais cependant ce n'est pas la vie intelligible ni selon l'un ni selon l'autre (car elle est antérieure à toutes deux), mais en tant que l'enfantement de

1. Je garde ὄν que Ruelle propose de lire ὄν, — et je le construis avec τρόπον — ὄν τρόπον.

2. Je lis συναιρετικόν, au lieu de συναιρετικήν, qui ne peut être qu'une faute typographique.

3. *Parm.*, 138 *a*. Damascius interprète très librement le passage de Platon qui dit que l'un étant en lui-même et s'embrassant lui-même ne saurait être autre que lui-même, et ne saurait être touché en plusieurs parties de lui-même par plusieurs choses.

celles-ci [1]. Et il faut dire encore la même chose de la substance, à savoir que là-haut elle est indistincte selon la cause, ou selon l'enfantement, ou selon l'union, et que cette substance est la substance présubsistante. Donc cette distinction est la manifestation de la distinction des choses engendrées de là-haut : et c'est là l'hyparxis de l'intelligible, à savoir l'unifié et l'indistinct, et tous les caractères de cette espèce. Mais sur ce point, nous reviendrons un peu plus loin [2].

§ 107. Mais revenons à notre point de départ, à savoir que l'intelligible ne saurait procéder d'une procession externe, celui du moins qui ne connaît même pas de procession interne, de sorte qu'il n'est dans sa nature de produire ni pluralité participable ni imparticipable, parce qu'il est homogène et indistinct. Il n'est donc pas la pluralité interne des espèces ou des parties ou des éléments, puisqu'il n'est pas même pluralité des choses particulières; il est exclusivement pluralité. Il n'est pas non plus pluralité de choses divisées, ni composé de choses particulières qui ont telle ou telle qualité, mais des choses unifiées qui appartiennent à cette génération, à la génération de l'infini, du multiple, du chaotique. C'est pour cela qu'il a été appelé pluralité indéfinie, comme dans le *Parménide* [3], comme s'il disait que l'un fini est sa forme [4]; car, comme il a changé en quittant le premier principe, puisqu'au lieu d'un, il est devenu unifié, par là même il a pris, en permutant, le second, et est devenu, au lieu de l'infinité, l'infini, au lieu de l'infinité multiple, une espèce une, en devenant pluralité [5]. En effet, de même qu'il est devenu unifié par l'un, de même il est devenu plurifié par les plusieurs

1. Ὡς τούτων ὡδίς. La vie purement vie, est grosse de la vie composée et de la vie uniée.

2. § 107.

3. Ἀπείρητον. *Parm.*, 143, *a*.

4. Τὸ ἓν εἶδος αὐτοῦ, ἓν πεπερασμένον.

5. J'essaie de trouver un sens au texte plus qu'obscur : ἀντὶ πολλῆς ἓν εἶδος πλῆθος γενόμενον, où Ruelle voudrait lire : ἀντὶ πολλῆς ἑνάδος. Je sous-entends ἀπειρίας après πολλῆς, à moins qu'on n'aime mieux sous-entendre πολλοτήτος.

purement plusieurs, et il a ramassé son un et ses plusieurs en une seule nature composée, il est vrai, des deux principes, mais rassemblant en elle-même la procession entière des choses qui viennent après elle et qui tirent d'elle leur hypostase; et cette procession a eu lieu surtout selon la distinction manifestée la plus généralissime de ces choses, à savoir, la substance, la vie et la raison. Et lorsque nous voulons voir leur coagrégation intelligible, au lieu d'elle, nous ne voyons que la distinction qui en est issue. C'est pourquoi il ne faut pas nous arrêter à cette nature, mais s'enfuir en toute hâte, et poser non pas cette raison-là même, mais une espèce de raison, non pas la vie, mais une sorte de vie, non pas la substance, mais une sorte de substance, ni en un mot la procession, mais une sorte de procession.

Peut-être même faut-il ramasser cette procession, de quelque façon qu'on se la représente, en une seule qui serait la même interne qu'externe. Car l'intelligible et unifié, selon sa nature une, est d'un côté *monade*, s'il convient d'appeler monade l'union incirconscrite de l'intelligible, et aussi monde, s'il faut appeler monde l'unifié et la profondeur, βυθός, qui en réalité est au-dessus du monde. Car il n'en va pas comme dans la raison, la vie et la substance, où autre est la substance première, et autre la pluralité distinguée d'elle. On appelle monde substantiel ce qui est les deux ensemble, la vie une, et la pluralité des vies qui viennent après elle ; et le monde est la pluralité des vies avec la vie une. Il est semblablement raison : à la fois raison première et les raisons divisées issues de la première. Le monde intellectuel est aussi à la fois un et plusieurs. Il n'a pas, comme le précédent, cet élément moindre, unifié sans doute, mais déchiré en lui-même [1]. Il ne se sépare pas en monade et en nombre ; il est à la fois nombre et monade, de sorte qu'il sera à la fois et en restant le même tout monde et monde entier [2] ; il ne se

1. Comme le monde substantiel qui contient et la raison une et les raisons divisées, οἱ μεριζόμενοι. Kopp voudrait lire : ἐν αὐτῷ, au lieu de : ἐν ἑαυτῷ συνεσπαρμένον, réparti en lui.

2. Ὁμοῦ πᾶς καὶ ὅλος; πᾶν s'entend de l'extension dans la quantité, ὅλον de

distingue pas en *entier* et *total*, ὅλον καὶ πᾶν; il est tout cela comme un et il sera en même temps et un et ce qui paraît être pluralité interne et externe, pluralité interne comme pluralité d'une monade, et en même temps pluralité interne et externe ; car là-haut la monade et le nombre sont la même chose, et c'est ainsi que là-haut espèces, parties et éléments sont la même chose ; car là-haut *un tout* et *tout* et le mélange des éléments, c'est la même chose ; car là-haut aucune de ces choses n'est déterminée, ni par conséquent quelque chose d'autre (que les autres) : il y a seulement l'un-être, et c'est là l'unifié ; mais tantôt il le dit un et être indistinct, ne voulant être qu'un seul nom et une seule formule, tantôt il le dit se *distinguant*, assurément parce qu'il fait de l'un et de l'être des parties ; tantôt il le dit complètement distingué, comme pluralité infinie, quoique toujours l'un de ces moments concoure avec l'autre ; car la distinction de l'unifié, selon son essence propre, s'est opérée en unités, ἑνώματα. De sorte que, même la distinction de l'unifié qui s'est manifestée là-haut, n'a pas pu paralyser la nature de l'unifié ; mais par le raisonnement même elle s'est montrée n'être pas distinction ; car il y a plutôt eu unification que distinction. En effet, les fragments, κέρματα, de l'unifié se manifestent comme unifiés, de sorte que ce ne sont pas des fragments : il n'y a donc pas eu distinction, dont l'action n'apparaît jamais dans l'intelligible, si ce n'est comme consolidation de l'union. Car les choses qui ont paru se diviser se ramènent à la même union (qu'elles formaient), comme si, en voulant diviser l'espèce de l'or, on trouvait que les divisés ne sont pas moins de l'or : c'est dans le quantum seul qu'a eu lieu la division, mais non dans l'espèce de l'or. Mais là-haut la division ne touche que l'unifié ; car il n'est pas quantum : il n'est rien autre chose que cette nature même. Il est évident que Platon [1] voulant démontrer qu'elle est indivisible, a posé la

la compréhension selon la qualité : l'un est le tout quantitatif ; l'autre le tout qualitatif.

1. *Parm.*, 144 *d*. Le sens du passage qui, d'ailleurs, paraît altéré est que, on

division et l'a trouvée impraticable, ou plutôt a trouvé qu'elle pratiquait une chose merveilleuse, car elle révélait et manifestait l'indistinct de l'unifié, ce qui, à sa dernière limite, demeure constamment identique à lui-même, même là où il paraîtrait le plus se distinguer de lui-même par sa manifestation anticipée en distinction, à moins qu'il n'ait posé cette fausse hypothèse pour les besoins de la démonstration.

C'est pourquoi il ne faut pas appeler espèces, ce qui nous apparaît comme fragments de l'unifié, mais pour ainsi dire des espèces, ni les appeler au sens propre des parties, mais pour ainsi parler des parties. C'est évidemment cela qu'il nous enseigne à nous ici-bas, lorsqu'il fait naître après l'intelligible, le tout, et ensuite les parties, après le nombre, pour montrer manifestement que là-haut les parties sont aussi le tout. Il expose les mêmes idées d'une façon un peu différente, lorsqu'il place dans l'unifié la pluralité avant le nombre, mais manifestement avant toute détermination, et en la concevant indéterminée. Cette pluralité n'est donc pas, pour ainsi dire, composée de choses particulières [1] et néanmoins n'est pas un continu; car le continu est après le déterminé, de sorte que cette pluralité est unifiée, et ne se divise pas en pluralités premières [2], mais, ce que j'ai dit déjà souvent, est pluralité infinie et chaotique. Ainsi donc les éléments, même ceux de là-haut, sont pour ainsi dire les nombres [3] individuels distingués de leurs monades propres, et pour ainsi dire des éléments. Car il n'y a pas encore eu de détermination en différences particulières et élémentaires, ni mélange, mais union avant toute espèce de distinction; de sorte que la largeur là et la profondeur sont absolument indistinctes, quand on parle selon l'acte et selon la vérité.

a beau diviser *un* objet en parties même innombrables, dans chacune de ces parties est *une* partie, et en chacune et en toutes l'un se retrouve tout entier et toujours égal à lui-même.

1. τινών.

2. Secondes et troisièmes; il n'y a pas d'ordre des parties, puisqu'il n'y a pas de division réelle.

3. Ruelle suppose justement ici l'omission de ἀριθμούς, se fondant sur le passage précédent, § 104, p. 270 : Πᾶς γὰρ ὁμοειδὴς ἀριθμὸς τῇ οἰκείᾳ μονάδι.

Mais, en puissance et par analogie, on peut établir largeur et profondeur, chacune constituant également un ensemble bien ramassé, qui est non pas la fusion, mais une parfaite union. Donc, comme je le disais tout à l'heure, nous nous représentons la pluralité interne et l'externe dans l'intelligible comme identiques; de même donc qu'aucune raison ne procédera en dehors de tout le diacosme intellectuel, car toute raison est embrassée en lui, et de même qu'aucune âme ne procède au dehors de tout le diacosme psychique, — car elle aussi est enfermée dans son diacosme propre, — de même l'intelligible ne saurait être au dehors du diacosme intelligible. Donc le participable n'est pas une chose, et l'imparticipable une autre chose différente : car ils sont ramassés ensemble, — quoique étant deux pluralités — dans une seule chose qu'on appelle et pluralité purement pluralité et unifié. Car c'est toujours le même ce à qui toutes choses servent de véhicules [1] et ce qui est distingué et élevé au-dessus de toutes. Car le participable n'est pas opposé, comme espèce contraire, à l'imparticipable ; mais placé, dans l'ordre des choses, avant la division en contraires, il a [2] la puissance réunie des deux, avant les deux, comme étant une seule et même chose, la puissance d'être et participable et imparticipable. Car c'est en tant que placé au dessus du participable, qu'on se le représente imparticipable, et en tant qu'il participe du non qualifié [3] qu'il paraît être participable. Mais nous reviendrons encore ailleurs à la participation [4].

§ 108. Mais, maintenant, reprenons l'examen de l'un purement un, je veux dire de l'un séparé de la substance par la différence qui se manifeste entre eux ; s'il faut le poser, doit-on poser issue de lui une pluralité imparticipable ? Car le participable, c'est la pluralité des hénades auxquelles est suspendue la

1. D'organes.
2. L'unifié.
3. ἄποιον ou ἀποίου — un trait critique, à la marge, indique que la leçon est douteuse. On ne voit pas bien, en effet, comment l'indétermination peut donner à l'unifié l'apparence d'être participable.
4. § 126. Nouvelle référence à la seconde partie de l'ouvrage.

pluralité des substances — le mot *substances* entendu dans le sens le plus commun. Autant il y a de fragments de l'un, dit Parménide [1], autant il y a de fragments de la substance. Mais il faut, dira-t-on, qu'avant cette pluralité, il y ait une autre pluralité, constituée par l'imparticipable et même l'un purement un, antérieur à la pluralité. Car s'il y a une pluralité d'hénades, il y a nécessairement, avant ces plusieurs hénades, une hénade unique, qui sera l'hénade purement hénade; car l'unifié n'est pas uniquement hénade, mais aussi substance, quoique antérieur aux deux. Et ce qu'on appelle l'un au-delà et au-dessus de l'unifié, est un un semblable à cet un unifié; car c'est lui qui est le principe de toutes les hénades et de toutes les substances. Or, nous recherchons l'un purement un, présidant [2] uniquement aux hénades, comme nous avons la substance purement substance, présidant aux substances, et semblablement la vie qui est le principe premier de toutes les vies, et la raison purement raison, monade des raisons plusieurs, puisque, même s'il y a une hénade substantielle, une vitale, une intellectuelle, il y a pour chacune un un propre et un un commun; et d'où vient donc cet un commun à toutes, si ce n'est du causant commun, et celui-ci nécessairement sera posé purement un.

En outre [3], l'âme purement âme est suspendue à une raison déterminée, mais non à la raison purement raison, et la raison purement raison à une vie déterminée et non à la vie purement vie, et de même la vie purement vie à une substance déterminée et non à la substance première. Ainsi donc, la substance purement substance apparaîtra comme le véhicule d'une hénade déterminée et non de l'hénade purement hénade; or il faut qu'avant une hénade déterminée, il y ait l'hénade purement hénade, car l'imparticipable est toujours la chose à l'état pur et le participable n'est jamais à l'état pur. Et si l'unifié même, lorsqu'il se distingue, crée deux, il crée nécessairement l'être purement être et l'un purement

1. *Parm.*, p. 144 *e*.
2. Ἡγούμενον, la condition, qui précède le conditionné.
3. En marge : Σῇ.

un, ou quelque chose qui est l'un et l'autre; car dans l'union, tous deux se trouvent existant au même rang [1]. Et si nous affirmons que l'un purement un *est*, il est nécessaire que ce purement engendrera [2]. Sans doute on peut défendre, avec des raisons vraisemblables, cette hypothèse, et cependant je ne pense pas qu'il en soit réellement ainsi. Car le sentiment opposé est aussi très puissant et quelque Dieu, prenant pitié de nous, dirigera le mouvement de notre argumentation vers la vérité même.

Le mieux est donc d'abord de nous risquer à suivre Platon [3], qui pose après l'un être, immédiatement l'un et la substance, en les opposant l'un à l'autre en deux rangées. Mais il est vrai [4] qu'à la substance purement substance, il oppose l'un purement un, quoiqu'il accouple à la substance pure l'un déterminé, τὸ τὶ ἕν, et il ajoute que la substance est partagée en autant de fragments que l'un. Ensuite, nous placerons le purement un avant la substance purement substance. Et de plus, la pluralité imparticipable qui lui est intimement attachée ne sera pas égale en nombre au nombre des fragments de la substance et de l'un, et la meilleure preuve, c'est que dans l'unifié, tout au commencement de la seconde hypothèse, il pose que l'être participe de l'un et que l'un participe de l'être. Et si dans l'unifié ils participent réciproquement l'un de l'autre, c'est nécessairement en tant que distingués l'un de l'autre, qu'ils participent l'un de l'autre, en sorte qu'on peut dire que l'un est substantiel et que l'être est *homo*gène [5]. Ce que nous venons de dire prouve évidemment que ce que nous avions dit d'abord n'est pas conforme à la doctrine de Platon [6]. Voyons maintenant si, en nous appuyant

1. Ὁμοταγῆ.
2. Ὅτι τόδε ἁπλῶς γεννήσεται ; conf. § 109.
3. *Parm.*, 143 *a*. Conf. Procl., *in Parm.*, t. VI, p. 250.
4. Ἴσως, comme σχεδόν, comme μήποτε, signifie non un doute ferme, mais une affirmation présentée avec réserve.
5. Ὁμοειδές, je lirais volontiers : ἑνοειδές.
6. Ruelle propose de supprimer la négation οὐ, que je crois absolument nécessaire. On pourrait entendre que Platon n'a pas établi un ordre d'antériorité, τὰ πρότερα, entre l'un et l'être.

sur les choses mêmes, nous pourrons démontrer la vérité de l'opinion contraire.

D'abord établirons-nous que le purement un est quelque part? Car il n'est pas dans l'intelligible, puisque c'est l'unifié; — il n'est pas dans l'intelligible-intellectuel; car, d'après ce que dit Socrate dans le *Phèdre*, c'est la substance réellement substance qui a un *lieu*. C'est pourquoi il me semble qu'à plusieurs reprises il insiste en disant non pas substance *purement* substance, ἁπλῶς, mais substance *réellement* substance, ὄντως, et en tant qu'elle est réellement, voulant exprimer par là la substance opposée comme espèce contraire à l'un. Mais sans doute, dira-t-on, de même que le diacosme intellectuel et le diacosme psychique embrassait, avec la pluralité pure, l'une et l'autre pluralités, la participable et l'imparticipable, de même le diacosme intelligible-intellectuel posera son degré le plus élevé avec la pluralité pure et la pluralité imparticipable. Mais nous ne pouvons pas, avant la différence, poser une pluralité de Dieux [1]. Or, c'est la différence qui, avec l'hénade, a manifesté la substance. Et si la différence en soi antérieure à la participable est imparticipable, comme elle possède une pluralité imparticipable, elle sera le groupement, antérieur à la substance, d'un nombre de Dieux de beaucoup plus considérable. Et si nous lui opposons non seulement l'un purement un, mais encore les plusieurs purement plusieurs, il y aura aussi une procession imparticipable de ces plusieurs, par exemple, plusieurs pluralités déterminées après la pluralité une et unique. Comment donc ne serions-nous pas obligés d'opposer au purement un les purement plusieurs? Posons donc ces plusieurs comme la puissance de l'un ou sa faculté génératrice [2]. Mais par là les plusieurs là-haut reçoivent, dans l'ordre des choses, une place séparée (distincte), de sorte que les plusieurs sont pour ainsi dire une autre hénade, créatrice de la pluralité; et c'est certainement là cette différence, dont on dit qu'elle

1. Πολλοὺς θεούς. On voit ici la confusion de la mythologie avec l'ontologie.
2. Γονιμότης.

est opposée à l'un, mais qui est en même temps opposée à la substance. Et, en effet, ce sont là trois monades qui se manifestent en même temps : l'un, la différence, la substance.

§ 109. Ces considérations ne sont pas un hors-d'œuvre, un accessoire, dans une discussion qui veut procéder avec une méthode rigoureuse, outre que le raisonnement exige que, de même que de l'un, de même de la pluralité procèdent les Dieux plusieurs, imparticipables et participables, s'il est vrai qu'il y ait une pluralité purement pluralité [1]. Et comment la pluralité purement pluralité n'existerait-elle pas, puisque le purement un existe? Et comment la pluralité une engendrera-t-elle dans l'extérieur, si elle n'a en elle-même rien de plurifié, en tant qu'absolument et purement *un*. Mais les plusieurs ne sont pas déterminés en eux-mêmes, comme il a été démontré antérieurement, mais ils sont un et cet un est créateur de la pluralité.

Et si quelqu'un dit que les plusieurs sont les plusieurs de l'un, comme les éléments sont les éléments de l'élémenté, même en l'admettant, l'un n'engendrera pas selon les plusieurs; car l'un et l'autre sont quelque chose d'indéterminé, d'implurifié, d'étranger à la procession tant interne qu'externe; ils ont pour ainsi dire une procession homogène et une procession de leur pluralité propre. En outre, la substance est ou composée ou simple; celle-ci est uniée, celle-là, unifiée en quelque sorte, en tant que composée. Mais si chacune des deux est une substance qualifiée (τοιάδε), chacune sera donc une substance particulière (τίς); donc la substance qui est avant les deux et est l'une et l'autre sera purement substance. Et il en est de même de la vie, l'une purement vie, l'autre unifiée [2], et de même aussi de la raison. L'âme n'est-elle donc pas ou substantielle ou uniée, chacune d'elles déterminée de qualité et particulière, τοιάδε καὶ τίς? Le corps est de même, l'un, unié, qui fait le Dieu encosmique, l'autre, substantiel suspendu à cet un qu'on appelle corpo-

1. Πολλὰ ἁπλῶς.
2. J'ajoute ici quelques mots : (ἡ μὲν) ἁπλῶς, ἐκείνη (δὲ) ἡνωμένη.

rel parce qu'il a anticipé la propriété corporelle : quel sera donc l'un et l'autre, céleste ou aérien [1]? car avant ces corps, préexiste aussi leur hypostase pure, qui, dans l'intelligible, les contient tous deux et les précède tous deux. Il n'y a rien là d'étonnant; car l'un de ceux-ci [2] est tout, mais intelligiblement, l'autre est tout, mais selon l'union parfaitement une. C'est pourquoi l'intelligible est dit être la substance purement substance même par les philosophes, et de même qu'il est engendré de l'un purement un et avant tout, de même tout se développe et sort de l'intelligible. Donc partout l'un et ce par quoi il est véhiculé sont l'un et l'autre, un quelque chose de déterminé, ἕν τι, l'un et l'autre quelque chose de qualifié, et celui qui est les deux ensemble est l'un purement un.

Et si nous soutenons une opinion juste, l'être purement être sera l'unifié, qui est aussi *Tout-être,* l'un purement un sera au-dessus de l'unifié, et c'est celui qui est posé aussi *Tout-un.* Après le purement un et le purement être, viennent les hénades particulières et les substances particulières qui se séparent et se coordonnent comme le véhiculant et le véhiculé, ou le participant et le participé, et ceux-ci en haut sont indistincts dans l'intelligible. Quoi donc! Ce purement un est-il une sorte de monade des hénades plusieurs d'ici-bas, et le purement être la monade des substances plusieurs? Mais l'un et l'autre sont le causant de tout et il ne faut pas croire que l'un est le causant des monades seules, ni l'être des seules substances; car nous aurions alors besoin d'une autre substance, substance commune de tout, et il ne faut pas poser le purement un comme être, ni par son hypostase, ni par son caractère propre, ni le purement être comme un, ni par son hypostase ni par son caractère propre; mais il faut les poser selon l'hyparxis totale, de sorte que celui-ci soit l'un et celui-

1. Τί ἑκάτερον ὅπερ οὖν ἢ ἀέρων; la barre critique, placée en marge, indique l'altération du texte. J'adopte la restitution très ingénieuse de Ruelle : οὐράνιον ἢ ἀέριον, fondée sur le § 124. Kopp avait dit simplement : « Quid autem hæc sibi velint, non video. »

2. Corps, âme, raison, vie.

là l'être. C'est pourquoi il est rationnel de dire : le purement un et le purement être, et celui-là est le purement un auquel aspirent nos idées avant les hénades plusieurs, et celui-ci, le purement être que nous concevons être avant tout être. Après eux est apparue la différence qui les a séparés et qui les a constitués, après les purs, comme ayant telle espèce et telle qualité et ceux-ci n'appartiennent pas à cette nature suprême, mais en sont, pour ainsi dire, les images. Car même le participé est suprasubstantiel, mais comme placé au-dessus de la substance qui participe de lui, substance selon l'hypostase opposée à la substance uniée selon la propriété seule. L'unifié aussi est suprasubstantiel, mais au-dessus de chacune des deux substances et celle qui est selon la propriété et celle qui est selon l'hypostase. Suprasubstantiel est aussi l'un et les plusieurs de l'un, les deux principes, mais au-dessus de la substance purement substance qui est avant les deux. C'est pour cela que ce purement un et le purement unifié sont également suprasubstantiels. Mais aussi est substantiel l'un et celui qui est au-dessus du mélangé, c'est-à-dire l'unifié, que nous appelons substance selon l'hypostase, et celui qui est au-dessus des deux, c'est-à-dire le mélangé, et le mélangé selon l'hypostase et le mélangé selon la propriété particulière, qu'a anticipé l'hénade substantielle, car cet un est avant les deux, et plus un et plus simple que tout un conjugué avec le mélangé qui en participe; car il n'est pas simple par comparaison avec un autre composé, pas même un composé selon la propriété: il est antérieur aux deux, simple et incomposé. Le principe unique de tout est donc un dans le sens le plus propre, parce qu'il est au-dessus de l'unifié, antérieur aux deux, selon qu'il est les deux réunis, car c'est là l'unifié, au sens premier, le plus unifié ; le second est le mélangé selon la propriété, le troisième, le mélangé selon l'hypostase, qu'il faudrait appeler plutôt une fusion d'éléments, puisqu'il vaudrait mieux appeler monade et l'unifié lui-même et l'unié mélangé qui est avant lui, auquel est suspendu comme un tout ce qui vient après celui-ci, et enfin ce qui vient après ce dernier. Car le

participant, selon chaque propriété, porte le même nom que le participé.

§ 110. Si donc il nous faut avoir l'audace de nous ouvrir à ce sujet, à la fois pour fournir une exposition plus rigoureuse que celle que nous tirons de la nature et de l'analogie [1] et pour compléter une pensée qui éveille réellement en nous mille tourments, je dirai que naît et se développe [2], proche parents du purement un, de l'un premier, causant de tout, une pluralité, la pluralité imparticipable et le genre intelligible des Dieux, aussi parfaitement semblable à lui que possible, demeurant dans l'unité de cet un, et par là unifié et avec elle-même et avec lui, nous présentant le diacosme caché, à nous à qui les Dieux ont révélé que l'hypercosmos indistinct [3] et ayant sa place ordonnée au-dessus de toute la perfection de l'ordre cosmique, ne produit plus de pluralité participable; car ils nous apprennent que même ce ciel sensible, quoique engendrant le Cosmos sous-céleste, n'engendre pas la pluralité imparticipable des Dieux, mais seulement la pluralité participable et sublunaire. Car le monde engendrant lui-même n'est pas le monde participable. Donc le Principe premier qui lui fait pendant, et qui engendre, engendre, il est vrai, tout, mais suspend à lui-même seulement la génération imparticipable des Dieux en l'embrassant dans une seule union et une seule et même nature.

Et d'ailleurs il fallait bien que du principe [4], absolument élevé au-dessus de tout et distingué de tout et qui possède la pluralité engendrée, tant imparticipable que participable, il y eût un principe intelligible, auquel est accouplée exclusivement la pluralité une et imparticipable, telle que nous disons être le genre des Dieux intelligibles; car

1. Ἧς λέγομεν περὶ φύσεώς τε καὶ ἀναλογίας. Les notions naturelles et l'analogie, ou par la figure Hendiadyn : l'analogie naturelle.

2. Ἀποφύεσθαι.

3. Ruelle écrit : τὸν κρύφιον διάκοσμον ἡμῖν παρεχόμενον, ἐν οἷς ἀδιάκριτον... Kroll (*Orac. chald.*) propose de lire : ὃν ὡς ἀδιάκριτον. Les Gnostiques valentiniens appelaient ce Dieu caché βυθός, qui est pour eux le Plérome (S. Iren., I, 1, 1; — II, 1, Hippol., pp. 274-276).

4. Τῆς πάντη καὶ πάντων ἐξῃρημένης ἀρχῆς... εἶναι τὴν νοητὴν ἀρχήν.

l'intelligible est un, mais il est pensé sous trois rapports, tantôt demeurant lui-même en lui-même selon l'un, tantôt procédant en lui-même, et tantôt procédant de lui-même selon la triade, et sa triade est non pas la séparation de ses substances, mais seulement l'exhibition de sa pluralité qui, dans toute sa quantité et ses qualités, est unifiée dans l'intelligible.

§ 111 [1]. Mais puisque nous avons, non sans quelque peine, achevé de traiter cette question, voyons maintenant et examinons les hypothèses des anciens théologiens, et comment on doit les concevoir, à côté des doctrines philosophiques que nous venons d'exposer, et examinons d'abord la doctrine chaldaïque qu'on s'accorde à reconnaître comme la plus mystique de toutes. Car elle paraît de toutes être la plus en contradiction avec nos idées qui désirent, autant qu'il est possible, ramener l'intelligible à une unité parfaite. Car qu'il y a là [2] trois triades, les Théurges nous l'enseignent après l'avoir appris eux-mêmes des Dieux, et même les Égyptiens et les Phéniciens introduisent dans l'intelligible une nombreuse génération de Dieux, comme nous le dirons plus tard [3]. Mais quoi ! le divin Orphée n'établit-il pas de nombreux Dieux depuis Chronos jusqu'à Phanès, le Premier-Né ? et Platon lui-même, ce philosophe, objet pour nous d'une si haute vénération, n'aboutit-il pas à *trois* conclusions sur l'un-être, ce qui est la même chose que de dire qu'il y a trois ordres divins différents les uns des autres ? De sorte qu'il faut rechercher comment ont compris la doctrine qu'ils nous transmettent et les Dieux et ceux des hommes qui en sont les plus proches parents [4], et ensuite comment les Dieux ont

1. Note de Ruelle : « Les quinze chapitres suivants ont été publiés en 1723 par Christ. Wolf dans les *Anecdota Græca*, t. III, pp. 198-361. Au bas de la page, Wolf donne cette remarque tirée de la marge des mss. B. b. f a. « Concordance des théories de Damascius et de celles du même *chœur*, avec « les hypothèses des anciens théologiens, et dont la première est celle des « Chaldéens. » Kopp n'a pas reproduit cette note marginale. »

2. Dans l'intelligible.

3. § 125.

4. Ἀγχίσποροι. J'aimerais mieux lire simplement ἀγχίποροι, les voisins les plus proches.

fait connaître aux Théurges les triades intelligibles. Il y a donc, comme le disent les philosophes les plus récents dans leurs traités spéciaux, trois triades; de chaque triade [1] le terme extrême supérieur est la substance ou la vie [2], le dernier terme, la raison; le terme moyen est l'infini, de sorte qu'il y a deux hénades dans la triade, mais une seule monade substantielle et composée.

Mais d'abord il est étonnant que deux hénades soient participées et que le terme participant soit celle dans laquelle il est substantifié [3]. Ensuite pourquoi la limite est-elle une hénade, et l'infini aussi une seconde hénade, la première père, la seconde puissance, tandis que le troisième membre n'est pas lui aussi une troisième hénade? Car il est nécessaire que la raison tire son principe et son origine d'une hénade, tout comme la vie et la substance. Sans doute, nos philosophes placent, dans les intellectuels, la raison uniée avant la substantielle; mais alors il fallait en faire autant et avec plus de raison encore dans les intelligibles. Tout au contraire, les théologiens, dans les ordres [4] qu'ils instituent, nous font connaître les générations et les rangs d'ordre, non pas des véhicules ni des choses procédant des dieux, mais des dieux eux-mêmes.

Si donc nous entendons, dans le sens où l'enseignent les dieux, les ordres intelligibles, intellectuels, hypercosmiques et encosmiques, pourquoi estimerions-nous que dans les intelligibles seuls, les choses procédant des Dieux sont mêlées aux Dieux mêmes? Pourquoi lorsqu'ils disent : père ou

1. Il appelle triade, chaque *tiers* d'un groupe divisé en trois, aussi bien que l'ensemble du groupe ternaire.

2. Le manuscrit porte à la marge une barre critique, indicative de l'incertitude du copiste ou du lecteur. Il est étrange, en effet, de voir la vie mise au niveau de la substance et former le premier membre de la triade. Mais il s'agit des théories philosophiques *récentes*, οἱ νεώτεροι, qui avaient peut-être innové. Le mieux serait peut-être de supprimer ἡ ou ἢ ζωή et de lire : οὐσία, νοῦς δὲ.

3. M. Ruelle : « Hunc locum ita scripsi ut Kopp, mihi vero desperatus manere videtur. » Il propose de lire τὸ μετέχον ἕν ἤ, au lieu de ἐν ἤ.

4. Les manuscrits donnent τὰς ἐξαιτήσεις, qui signifierait *postulats*. Kopp propose ἐξετάσεις. Mais τάξεις ne vaudrait-il pas mieux? d'autant plus qu'il se trouve à la fin de la phrase : καὶ τὰς τάξεις παραδιδόασιν.

puissance, entendons-nous des hénades; alors qu'ils disent : raison paternelle, passons-nous à un autre genre? Car que ferons-nous quand il est dit que la raison paternelle produit les diacosmes triadiques, les ἴυγγες, les rassembleurs, συνοχεῖς [1], les télétarques, qui sont trois divisions intellectuelles, toutes cosmiques? ferons-nous produire les hénades de la raison qui est un mélange et est composée, et y introduirons-nous la différence? et si l'on voulait faire produire les âmes, des corps et les raisons des âmes, et si nous admettions les ἴυγγες et les rassembleurs et les autres Dieux, non comme uniés, mais comme substantiels, nous nous mettrions en contradiction avec nous-mêmes et avec les Dieux.

Et si le Dieu qui, dans Orphée, est le premier né, qui porte le sperme de tous les Dieux, est sorti le premier de l'œuf, comment interpréter que l'œuf précède l'être et proclamer en même temps que le Dieu premier né est sorti de l'être [2]?

1. Les forces créatrices du continu des choses, qui font adhérer les parties les unes aux autres, forces d'adhérence et de cohésion, ressemblent fort à l'attraction, à l'affinité élective. Conf. § 112 : συνέχειν, συνοχὴ καὶ ἕνωσις τῶν μερῶν. — Les Télétarques sont les dieux qui unissent la fin au commencement. Sur les ἴυγγες voy. §§ 253 et 192. Mich. Psell., 3 et *Sch. Pind. Pyth.*, IV, p. 380, éd. Heyne; Niceph. Gregor., dans le *de Insomniis*, de Synésius, p. 360. Bury, *Greek Magik* (*Journal of Hellen. Studies*, t. VII, ann. 1886), et *Bibl. Gr. medii aevi*, éd. Satha, t. IV, p. 454. Note de Ruelle.

2. Si le premier né est le premier des êtres, il faut nécessairement que l'œuf soit avant l'être, pour qu'il en puisse sortir. Conf. plus haut, § 98, t. I, p. 253 : « Orphée ne fait-il pas sortir le célèbre Phanès de l'œuf et de la nue déchirée et ne pose-t-il pas par là la procession même dans l'intelligible? » Lactant., *Instit.*, 1, 5, p. 28. « Orpheus Deum verum et magnum Πρωτόγονον appellat, quod ante ipsum nihil est genitum, sed ad ipso cuncta sunt generata. Eumdem etiam Φάνητα nominat, quod, quum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et extiterit. » Olymp., *in Phædon.*, Finck, p. 20. « Dans l'intelligible, toutes les espèces sont indistinguées, parce qu'elles se pénètrent les unes les autres : c'est pourquoi on (τίς) a comparé l'intelligible à un œuf. » Procl., *in Tim.*, 130 f. : « Le théologien a placé dans l'animal universel, le féminin et le masculin, comme l'animal premier... car s'il a procédé de l'œuf *premier né*, le mythe montre qu'il est le premier de tous les animaux. » Il y a ici, ou une contradiction ou une erreur de texte. Ce n'est pas l'œuf qui est premier né : c'est de l'œuf que sort le premier être né. Proclus, *in Parm.*, t. IV, p. 205, reproduit le mythe en termes différents :

ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος.

Ruelle propose de lire ἐκ ὠοῦ; mais il faudrait ἐξ ὠοῦ.

Mais, par là, nous ne poserons pas les triades, nous poserons l'existence de chacune des trois hénades, à la dernière desquelles nous rattacherons la substance, comme l'a pensé parfois notre chef, quand je lui fis part de mes objections au sujet du *troisième,* à savoir que chaque triade, seule, est uniée et que les deux hénades imparticipables sont avant la troisième et que celle-là est seule participable en chacune [1]. Cette solution n'est-elle donc pas la meilleure ? Mais d'abord la triade antécédente tout entière précède toujours la deuxième tout entière. Donc la pluralité imparticipable sera divisée en morceaux et non plus continue avec elle-même comme dans les autres choses ; car on ne saurait trouver l'âme des participables [2] au milieu des imparticipables, qui serait, pour ainsi dire, encosmique entre les deux hypercosmiques, ni la raison participable au milieu des imparticipables, qui serait, pour ainsi dire, hypercosmique au milieu des intellectuels.

Comment donc, après la troisième hénade, participable de la première triade, assignera-t-on le rang de la première hénade de la seconde triade ? Car l'une est tout entière après l'autre tout entière, la seconde après la première et de même la troisième après la deuxième. Ensuite, nous verrons se déchirer en soi l'intelligible substantiel ; il ne sera pas lui-même tout entier, penché vers lui-même tout entier et unifié lui-même avec lui-même, puisque nous ne placerons pas ensemble les hénades qui se succèdent les unes les autres, mais nous placerons les divisées au-dessous des imparticipables. Et comment ferons-nous une seule triade des trois monades anhomogènes, les unes étant imparticipables, les autres participables ? C'est comme si l'on voulait faire un seul nombre, de quelques nombres hypercosmiques, de quelques autres encosmiques, ou de quelques-uns archiques,

1. C'est l'opinion de son maître, καθηγέμων, Isidore, dont il a écrit la biographie.

2. Ψυχὴν μεθεκτῶν. Kopp veut lire μεθεκτικήν ; Ruelle μεθεκτήν. Je ne ne vois pas de raison qui oblige de changer la leçon des manuscrits.

de quelques autres archangéliques, ou de ceux-ci et des nombres *azones* [1].

De plus, puisque le genre des imparticipables constitue un monde, aussi bien dans les âmes que dans les raisons, il est évident que l'imparticipable des âmes constituera un monde et que leur participable en constituera un autre différent. Mais que sera le monde intelligible? est-ce le nombre imparticipable? et que sera alors le nombre participable? Car il est participable de la substance et celui qui est après l'intelligible est participable de la vie, comme nous l'avons dit. Dirons-nous que le nombre participable est le nombre intelligible? Mais que serait alors celui qui est avant lui, qui est imparticipable; car, nous l'avons dit, le monde intelligible est premier. Et si le monde intelligible est à la fois l'un et l'autre, pourquoi pas aussi les autres mondes, le monde intelligible et intellectuel, l'intellectuel, l'hypercosmique, l'encosmique, par suite de leur pluralité qui est à la fois l'un et l'autre [2]? Si donc la même propriété se trouve dans l'hénade et dans la substance qui lui est suspendue, si celle-là est raison paternelle, celle-ci sera aussi raison paternelle, et si celle-là compose en son tout la triade, selon cette propriété, il est clair que la substance la composera également par cette même propriété; car les choses substantielles sont, dans les autres mondes, coordonnées analogiquement aux choses uniées [3]. Comment donc, dans la triade, deux monades sont-elles simples, tandis que la troisième est double, à la fois hénade et substance? Et outre cela, si la raison paternelle est hénade et que quelque substance soit suspendue à cette raison, ces choses n'en sont pas moins séparées l'une de l'autre par la différence, et il est évident que l'unifié, qui est avant elles, s'il vient à tomber au milieu de la triade, la déchirera, à moins qu'il ne soit antérieur à la triade, j'entends à la triade pre-

1. Sur les Ἀρχικά, ἀρχαγγελικὰ et ἄζωνα, voy. Th. Gale, *in Iambl.*, p. 269.
2. Participable et imparticipable.
3. Ἀνάλογον τοῖς ἑνιαίοις τὰ οὐσιώδη συντέτακται. On pourrait rapporter τοῖς ἑνιαίοις à κόσμοις, et entendre : prennent la même disposition d'ordre que dans les mondes uniés.

mière. Et nous ne pourrons plus placer les triades [1] après le premier principe, comme l'attestent les Oracles, τὰ Λόγια, et comme le veulent eux-mêmes, non pas seulement les modernes, mais Iamblique et Porphyre [2], et nous verrons paraître avant celles-ci d'autres triades constituées selon l'unifié, comme nous le dirons tout à l'heure.

Mais peut-être faut-il abandonner cette hypothèse et adopter plutôt celle-ci, à savoir que le troisième n'est ni l'un ni l'être ni l'un accouplé avec l'être, mais l'unifié antérieur aux deux et placé, dans l'ordre, selon la raison paternelle, et, si vous voulez, selon le mélangé de Platon [3], mais le mélangé intelligible et hypersubstantiel; ou, si vous l'aimez mieux encore, selon l'être des philosophes, celui du moins qui est indistingué par rapport à l'un, qui est pour ainsi dire l'un même et est conçu avant les deux. Car celui-là est la substance purement substance, comme nous le disions, et serait mélangé des deux principes qui le précèdent. Car l'unifié est un et non un, et en tant que non un, plurifié. Donc ce dernier caractère lui vient du deuxième principe, et l'autre, à savoir d'être unifié, lui vient du premier. Donc, procédant à la fois des deux, il est mélangé et mixte. Mais puisque les principes ne sont pas distingués l'un de l'autre, mais que leur hypostase est supérieure à toute distinction, — car le caractère de détermination et de distinction découle du deuxième principe, et encore ne vient pas immédiatement après lui, — car l'unifié est indéterminé et en lui-même et par rapport à ces principes, et s'il est unifié, il est absolument indistinct — par ces raisons, il n'est ni composé, ni mélangé, ni élémenté. Mais peut-être faut-il le composer d'éléments, en entendant qu'il ne s'agit que d'une analogie que nous suivons pour être plus clair et pour donner une sorte d'explication qui aspire à saisir, ne fût-ce que d'une pensée vague et obs-

1. Ce passage a été reproduit et traduit par Bouillet (*Enn.*, t. III, p. 623).
2. Porphyre aurait donc admis le système des triades, et je ne vois pas pourquoi Zeller refuse d'ajouter foi, sur ce point, au renseignement très précis de Damascius.
3. *Phileb.*, 25, b.

cure, la vérité réellement inaccessible et qui dépasse notre nature. Or il est purement unifié et absolument simple. Car l'un est posé comme la séparation même de tout [1], les plusieurs comme le tout de l'un, et l'unifié qu'on a toute raison de concevoir et de nommer le premier *un tout*, a été, pour ainsi dire, jusqu'à un certain moment l'un, puis il s'est divisé en sa propre infinité, comme en une sorte de chaos. Car il est seulement limite, l'éther de toutes choses, et le voilà constitué en chaos et en un ayant procédé, comme à la fois limité et infini, selon sa simplicité une, et montrant cette nature; enfin devenu, au lieu de principes insaisissables, un un qualifié, saisissable de deux côtés [2].

C'est donc ce troisième un que nous appelons, après le quatrième et le premier unifié, en tant qu'infinité qui s'est retournée vers la limite, et s'est pour ainsi dire figée, ou plutôt c'est le troisième principe qui se pose, selon une certaine chose déterminée formée des deux, antérieur aux deux : — antérieur aux deux, c'est-à-dire aux deux principes inférieurs, comme étant selon le purement être, — formé des deux, c'est-à-dire des deux principes supérieurs, — comme étant inversement selon le purement un [3]. De sorte qu'il est le même que les uns et les autres, — que ceux d'en haut, comme troisième, — que ceux d'en bas qui sont déterminés, comme premier. Nous avons donc la triade : l'un comme père, les plusieurs comme puissance, l'unifié comme raison paternelle.

§ 112. Mais si quelqu'un faisait cette réflexion comment produira-t-il les trois triades? Car il faudra tripler le purement un et les purement plusieurs [4]; ils ne seront donc pas purement ni l'un ni l'autre; car le purement un est en tout. En effet, si on peut poser l'unifié triplé dans l'homogène, il est difficile même d'imaginer comment le

1. Αὐτὴ ἡ ἀπὸ πάντων ἀνάχωρησις, c'est-à-dire qu'il est quelque chose de séparé du tout. Il est en dehors de tout.

2. Ἀμφιλαφές, comme un et tout.

3. Je lis : ἕν, au lieu de ὄν.

4. De sorte que chacun d'eux soit trois.

purement un sera aussi triple, et même si l'on veut faire de l'unifié des monades, il sera déchiré d'avec lui-même, et il y aura trois puissances et trois pères. D'ailleurs, comment établir l'ordre entre le premier, le second et le troisième principe? Car l'unifié sera avec la triade tout entière avant le second et le troisième père; et comment y aurait-il en ceux-ci quelque nombre? le nombre sera-t-il dans l'absolument unifié, ou, ce qui est encore plus difficile à admettre, dans les principes qui sont avant l'unifié? Car, certes, ni l'ennéade ni la triade ne sont un. Maintenant le nombre sera donc formé d'anhomogènes, s'il est formé de la limite, de l'illimité et du mélangé ou de l'être, ou du père, de la puissance et de la raison paternelle. Mais, pour négliger toutes ces considérations, le monde intelligible étant constitué par ces facteurs, que sera, après lui, le monde à la fois intelligible et intellectuel? que sera le monde intellectuel? Car il faut que celui-ci aussi existe selon la raison en hypostase, et celui qui le précède selon la vie en hypostase. Nous poserons donc le monde intelligible selon la substance que nous appelons substance selon l'hypostase; donc le monde selon l'unifié antérieur à la substance, à la vie et à la raison, ne saurait être le monde intelligible; il est au-dessus de l'intelligible. Quel nom lui donnerons-nous donc à ce monde? sans doute le nom de monde purement monde, étranger à la différence, et embrassant en commun tous les autres mondes. Mais, même en accordant cela, que sera le monde intelligible? Il est évident qu'il enveloppe [1] la substance qui est réellement, ὄντως οὖσαν, suivant sa formule [2], substance que nous avons appelée dans ce qui précède la sommité des intelligibles et intellectuels [3]. Mais c'est là le principe de ce qui se distingue, et ce qui se distingue présentement, c'est la vie; il est donc le principe de la vie et non de la substance, ni de l'indistinct

1. Περὶ τὴν ὄντως οὖσαν a ici le même sens que dans les locutions : οἱ περὶ Πλάτωνα. Il est cette substance même.

2. Plat., *Soph.*, 248 *a*. *Phædr.*, 247 *e*.

3. Damascius (§ 69) ne l'avait appelée que la sommité des *Intellectuels* seulement.

que nous avons dit être l'intelligible. Il est le principe de ce qui se distingue actuellement, qui, pour nous, est l'intelligible et intellectuel. Mais si même on néglige encore ces objections, comment, dirons-nous, comment définira-t-on cet intelligible et intellectuel, et où en poserons-nous la limite [1] ? Car on voit clairement ce qu'est la raison pure [2]; on sait que c'est à partir d'elle que les intellectuels commencent; il ne nous reste donc qu'à faire du diacosme des *Rassembleurs,* Συνοχεῖς [3], avec le diacosme du Télétarchique, le terme moyen. Et qu'est-ce que la triade de ce membre moyen ? Les Télétarques sont réunis avec les *Rassembleurs*, d'après l'Oracle [4]. Or, les *Rassembleurs* sont au nombre de trois, comme, avant eux, les ἴυγγες qui conservent la substance intelligible, comme il a été dit, et c'est à ces ἴυγγες, sans doute, que conviendrait l'intelligible [5] ainsi que la véritable substance, à cause de la vertu concentratrice, τὸ συνάγωγον, de l'intelligible, et en outre parce qu'il est lui-même concentré au plus haut degré. Aux *Rassembleurs* conviendra l'intelligible et intellectuel et la vie première. Car le propre de la vie est de contenir ensemble et de maintenir l'hypostase distincte, spécifique et procédant en quelque sorte avec et en même temps que la distinction de ceux-ci (l'intelligible et intellectuel et la vie). Car le continu montre aussi une séparation, une division, en même temps que la cohérence, συνοχήν, et l'union des parties [6]; et surtout, d'après l'opinion favorite des philosophes, ce mode d'être est reconnu révéler

1. Μεχρὶ τίνος ὁριοῦμεν.

2. Ὁ καθαρὸς νοῦς.

3. Ce sont les forces divinisées qui des choses discrètes, font des choses continues, qui les rapprochent et les contiennent dans un même ensemble. Il y en a trois classes, comme il y a trois classes d'ἴυγγες. Ceux-ci sont caractérisés par l'intelligible et la subtance pure; les συνοχεῖς, par l'intelligible et intellectuel et la vie première.

4. Procl., *Theol. Plat.*, IV, c. 39, p. 240. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 103. Ruelle lit συνείληπται; Proclus donne la leçon συνδιήρηνται qu'admet Lobeck dans le texte de Damascius, et qui signifierait « *sont répartis dans* ».

5. Au lieu de τὸν νοητόν, qui n'est sans doute qu'une faute d'impression, je lis : τὸ νοητόν.

6. Le discret est enveloppé dans le continu.

le plus haut degré de la vie. Sans doute le temps, dont l'existence coïncide avec celle de ce ciel [1], est l'image de l'éternité dont l'existence coïncide avec celle de cet autre ciel et qui en mesure le mouvement circulaire, puisque ce ciel-ci est très certainement la plus véritable image de ce ciel-là. Et il est bien évident lequel est l'image de l'autre. Et voilà pourquoi, comme il est naturel, la raison première intellectuelle se distingue elle-même du père et divise aussi celui-ci par rapport à elle-même, parce que même la vie est divisée par la distinction des espèces.

Celui qui accepte cette manière de voir pourra dire que l'intelligible est conçu exclusivement dans la triade de la nature *yunggique,* la tribu intellectuelle, φῦλον, dans la triade des *meneurs du monde* (οἱ κοσμαγεῖς), ou, comme s'expriment les philosophes, dans la triade de la raison pure, de la raison zoogonique et de la raison démiurgique, tandis que le membre du milieu qui complète la triade, c'est-à-dire l'intelligible et intellectuel, consiste proprement dans la dyade; car la dyade est vitalique, elle se plaît aux processions, qui, partant de leur monade propre, descendent jusqu'au plus petit. Mais qu'est-ce que la dyade médiane? C'est la nature qui est génératrice du continu, et la nature télétarchique; la première détermine la cohérence, συνοχή, par un commencement et un terme final, dont elle transpose nécessairement l'ordre [2]; la seconde ramasse et resserre dans l'un, les premiers, les moyens et les derniers termes. Et peut-être, comme je l'ai dit, on peut, en s'appuyant sur ces raisonnements, établir ainsi l'ordre des choses.

§ 113. Je me garderai bien d'accuser d'erreur la conception de nos ancêtres, qui a été admise avec faveur, non seu-

1. De notre ciel.

2. Αἷς μετατάξει ἀναγκῆς : pour qu'il y ait continu, il faut que ce qui est terme final soit à la fois commencement, et que ce qui est commencement soit en même temps terme final de la série continue. Kroll, p. 43, propose au lieu de : Καὶ τέρμα καὶ αἷς μετατάξει ἀνάγκης, de lire : Εἰς ἀρχὴν καὶ τέρμα καὶ εἰς μέσα τάξει ἀνάγκης. On pourrait encore lire : εἰς τὰ μεταξὺ ἐξ... ou εἰς μετατάξεις, c'est-à-dire dans les ordres intermédiaires nécessaires.

lement par les personnages les plus illustres (car il n'est pas un seul philosophe qui ait poussé jusqu'à ce point [1] ses propres opinions), mais même par les Dieux. Car le Théologien des Hellènes, Orphée, a le premier [2] imaginé que Phanès est contemplé par les Dieux, surtout par les Dieux intellectuels parmi lesquels est le Démiurge, et les Dieux qui nous ont transmis ces célèbres oracles nous ont enseigné que les premières triades sont les triades intelligibles dont ils proclament que les Dieux intellectuels connaissent la profondeur hypercosmique pensante [3]. Si je voulais innover sur ces matières, je ferais rougir de honte le Divin Iamblique, celui de tous les hommes qui a le plus parfaitement exposé ce qui concerne les choses divines et surtout les choses intellectuelles. Je crois donc, en suivant les traces de la pensée de ce grand esprit, qui a connu tant de choses, pouvoir poser comme le monde intelligible unifié, cette profondeur qui embrasse non pas la substance réellement existante, distinguée par rapport à l'un porté par elle, mais qui embrasse la substance purement substance, qui n'est ni uniée ni mélangée, mais exclusivement substance, antérieure à l'une et à l'autre de ces deux. Et si quelqu'un des Dieux ou des hommes place, dans la substance, le monde intelligible, c'est-à-dire dans la substance unifiée dont nous venons de parler, que tous ceux qui sont d'accord avec ceux qui pensent ainsi, l'entendent avec cette restriction et purifient la substance en substance pure, unifiée et absolument indistincte. Car tous ceux qui expriment cette opinion placent le monde intelligible dans l'union indistincte de toutes choses, et personne n'élève d'objection à cet égard. Iamblique témoigne en sa faveur, en donnant

1. C'est-à-dire jusqu'au point de renverser la tradition.

2. *Argon.*, V, v, 15 et 16 et les notes de G. Hermann. Conf. Müllach, *Fragm.*, *Phil. Gr.*, I, p. 170.

3. Ils la conçoivent comme pensante. Sens très incertain : ὧν τὸν ὑπερκόσμιον βυθὸν εἰδέναι νοοῦντα ἀπαγγέλλουσι τοὺς νοεροὺς θεούς. On pourrait lire νοοῦντας se rapportant à νοεροὺς θεούς, et entendre que les Dieux intellectuels, qui pensent, connaissent par la pensée, la profondeur intelligible, parce que, comme dit Proclus (*in Parm.*, VI, 448) la raison, ὁ νοῦς, participe de l'intelligible. Conf. § 137. Ru., t. II, p. 16, lig. 5.

à l'intelligible après le principe un de l'universalité des choses, la seconde union, en insistant partout, avec de grands développements, qu'il a son hypostase dans l'un, qu'il est absolument inséparable de l'un, en écartant en lui toute division, dualité, toute distance, et faisant *au grand vieillard*[1] les nombreuses objections telles que celles-ci. Si, en effet, l'intelligible est véritablement unifié, quel moyen de relier au diacosme intelligible la substance séparée de l'un, dont l'existence est liée à la différence et qui a subi, n'importe comment, la distinction des éléments? On ne lie pas, comme dit le proverbe, le lin au lin[2]; mais il faut que le raisonnement apporte, dans les conceptions de ces choses saintes, un terme intermédiaire, comme un vase où puisse s'opérer le mélange. Posons donc cet intelligible maintenant, comme nous l'avons fait au commencement, dans l'indistinct, absolument et en tout indistinct; posons que l'intelligible et intellectuel est dans ce qui se distingue présentement, comme nous le disions là et comme nous le répétons ici. C'est en celui-ci que commence la différence qui opère la première séparation de l'être et de l'un, celui-ci existant selon la simplicité, qui existait aussi là-haut, et celui-là existant selon la faculté d'embrasser toutes choses, faculté privée de la simplicité en ce qu'il ne demeure pas simplicité, quoiqu'il en participe. De là vient que le premier élémenté, est cette substance, qu'en elle sont les premiers éléments, et le premier nombre, parce que là est la première distinction.

Ces propriétés, que nous avons souvent exprimées, et qui ont été relevées par Platon et par les Oracles eux-mêmes, comment conviendraient-elles à l'intelligible? Et si la substance réelle est là, si nous concevons cette substance comme existante, d'une part, cause est la sommité de ce

1. Conf. Iambl., *de Myster.*, I, 19, et Gale, *Ann.*, pp. 186 et 202. Le vieillard est Porphyre, d'après Gale, l. l. : « Hunc locum (Iamblichi, I, 19) in mente habuit (Damascius). Nam ab his philosophis, Juliano, Themistio, Damascio. Iamblicho, sæpe, honoris gratia, πρεσβύτης Τύριος appellatur Porphyrius. » Conf. Procl. *in Parm.*, t. V, p. 307, où le mot πρεσβύτης pourrait s'appliquer à Parménide. Note de Ruelle.

2. Plat., *Euthyd.*, 298 *c*.

qui est en train de se distinguer, proche voisine de ce qui est tout à fait distinct, et gardant encore la forme concentrée de la substance, et cause est aussi la concurrence avec son contraire, permettant de connaître plus clairement la fusion des éléments avec la simplicité de l'intelligible, parce qu'elle n'est pas un, mais plutôt unifiée. Car de même que cet un imite le purement un, étant l'un de la substance, qui est celui-là tout un, πάντα ἕν, de même la substance qui est unifiée à lui, est une imitation du purement unifié, de cet unifié qu'on dit tout unifié; imitation de celle-là [1], en se constituant en substance seulement unifiée, ou, pour mieux dire, produite par fusion. De plus il est saisi par la connaissance substantielle même, comme l'un l'est par la connaissance uniée, et comme le purement intelligible l'est par la connaissance qui dépasse ces deux modes de connaître. Pour nous, dans la condition où nous sommes maintenant, nous n'avons la possession ni de la connaissance substantielle exacte, pas même dans la mesure qui appartient à l'âme raisonnante et humaine; notre connaissance est encore plus obscure que cela et de beaucoup plus éloignée. Il est donc tout naturel que nous n'ayons pas l'intuition de l'intelligible [2], car nous n'avons même pas l'intuition de l'unié, qui a son fondement au-dessus de la substance. Car il appartient à la connaissance divine de voir cet objet, dont nous proclamons le degré le plus haut des choses que nous pensons, comme l'intelligible et comme la substance réellement existante. Car Platon, conduisant les âmes jusqu'à ce haut lieu [3], y pose la substance existante, contemplée par le seul conducteur de l'âme, à moins qu'il n'y ait quelque réticence et ambiguïté dans les termes qu'il emploie, de : être réel, et substance existante [4], parce qu'elle participe d'une

1. Il y a une lacune probable dans les manuscrits.

2. Οὐ προσβάλλει ἡμῖν. Il y a des connaissances que nous acquérons par un effort de volonté et d'intelligence qui nous porte vers les objets : d'autres qui s'imposent à nous, viennent à nous, se jettent pour ainsi dire sur nous et en nous.

3. Plat., *Phædr.*, 247 *c*. Le lieu supracéleste.

4. Τὸ ὄντως ὄν et οὖσα οὐσία.

autre substance intelligible, placée au-dessus d'elle, comme Proclus semble l'avoir entendu [1]. De même donc qu'il n'est pas purement intelligible, mais relativement intelligible (car c'est ainsi que l'entendent aussi les philosophes), de même il n'est pas purement, mais relativement substance; il fait fonction de substance en tant que présidant au diacosme vital.

Car la substance naît d'une fusion d'éléments, et toute fusion est, en quelque manière, vitale, parce qu'elle est aussi physique, si elle est opérée par la nature, ou se produit postérieurement, si elle est formée selon le premier art [2]. Or, puisque nous avons dit que le propre de la vie est de s'éveiller à la distinction, la substance, selon la division des éléments, si loin qu'elle soit poussée, est elle aussi une sorte de vie, parce qu'à leur tour les éléments survenants tendent avec force à l'union et aspirent à supprimer en quelque sorte la division, en se fondant ensemble. Car telle est toute nature élémentée, et c'est par là qu'elle se constitue en substance. C'est donc cela, pour nous exprimer plus exactement, qui est la sommité de la vie, qui veut être plutôt substance que vie, de même que l'achèvement (de l'âme) veut être raison plutôt que vie [3]. Et qu'il y a-t-il d'étonnant, si le degré suprême de la vie aspire à être plutôt substance, puisque le degré suprême des choses intellectuelles manifeste et déploie la substance intellectuelle, et est intelligible en tant que placé dans le diacosme intelligible universel?

1. Où? peut-être dans son commentaire sur *le Phèdre;* ou dans sa *Platon. Theolog.*, IV, 6, p. 189.

2. On ne sait pas trop ce que signifie ce premier art : l'art du démiurge qui serait opposé et postérieur à l'action de la nature, qui produit une fusion vivante parce que la nature est vie. Je crois le texte altéré, les mots ἢ γίγνεται μετέπειτα semblent annoncer que, dans la phrase précédente, il était question d'une fusion première et antérieure. Peut-être les mots τὴν πρώτην ont-ils été déplacés. Il y a une tautologie évidente dans la phrase : ὅτι καὶ φυσική ἐστιν, εἰ καὶ φύσει εἴη. Je la lirais volontiers ainsi : toute fusion est vitale, καὶ ζωτική ἐστιν, ὅτι καὶ φύσει εἴη — et elle est vitale parce qu'elle est opérée par la nature.

3. Au lieu de : ἡ ἀποτελευτησίας νοῦ, je lis avec Kopp : ἀποτελεύτησις; je sous-entends de l'âme, et je lis νοῦς, au lieu de νοῦ. — La barre critique, mise à la marge, témoigne de l'incertitude du copiste et de l'altération du texte.

Quoi donc ! Est-ce que, dans l'intelligible, nous ne posons pas comme vie la raison purement raison et même, au premier rang, la substance purement substance ; de sorte que la substance purement substance n'est pas exclusivement l'intelligible, comme nous le disions tout à l'heure ? En un mot, si, après la raison purement raison qui est là-haut raison intelligible, il y a cette raison pensante et qui est raison par elle-même [1], et si, de même après la vie purement vie, la vie unifiée, est la vie ici-bas par elle-même opposée comme espèce à la raison, faut-il donc qu'il y ait de même une substance par elle-même opposée comme espèce à la vie, qui ne sera pas le degré le plus élevé de la vie, mais formera un autre genre ? Ou bien faut-il dire [2], au contraire, que nous avons à considérer en elle, d'un côté le moment de l'indistinction, de l'autre celui de la distinction qui se réalise, et poser dans celui qui est à l'état de distinction accomplie, en même temps que tout le reste, l'un et l'être ? Car l'un et l'autre sont pour ainsi dire une espèce entière, celle-là uniée, celle-ci substantielle. Or, toute espèce a sa circonscription propre, comme la raison ; au milieu sont toutes les choses qui sont en train de se distinguer et qui commencent par l'un et par l'être. C'est pourquoi rien n'y est circonscrit, et les choses n'y sont cependant pas unifiées ; elles sont soumises à une sorte de fusion qui ne peut ni demeurer ni se retourner vers la circonscription : il se produit en elles une sorte de courant, de remous, de bouillonnement que nous appelons la vie. Mais, dans ce qui est absolument indistinct, nous posons avec le reste, aussi l'un de l'être, ce qui fait que la substance est absolument sans mouvement, qu'elle n'est sujette à aucun bouillonnement, à aucun écoulement, de sorte qu'elle est uniquement substance. C'est donc dans cet ordre que ces choses se placent, et ce sont là les définitions et les limites qui les séparent.

§ 114. Et cependant tout est, par analogie, dans chaque

1. Καθ' ἑαυτόν, — existant à part, distincte.
2. Sans constituer deux genres différents.

chose individuelle; car en elle, comme tout, en tant qu'indistinct, se trouve le parfaitement indistinct, et en tant qu'elle est une nature complètement unifiée, se trouve aussi ce qui est en train de se distinguer. C'est pourquoi dans la substance, considérée comme un tout, il y a la substance qui est la fleur même de la substance, au milieu est la vie et le troisième terme est la raison, mais la vie purement vie et la raison purement raison, parce que dans l'unifié seul, l'être subsiste non distinct de l'un. Maintenant aussi, à son tour, dans la chose qui est en train de se distinguer et qui est un tel tout, nous voyons le sommet comme éminemment substance, que nous nommons substance pour la distinguer de l'hénade et la lui opposer, substance qui manifeste, il est vrai, quelque chose de vital, selon le sommet de cette chose en train de se distinguer, mais cependant se distinguant le moins possible et qui, par là même, révèle et, pour ainsi dire, proclame le plus la nature de la substance. Le terme moyen où s'épanouit et éclate le moment de la distinction actuelle est proprement et exclusivement vie, qui n'est dominée ni par l'indistinct ni par le distinct, mais exclusivement et purement la distinction qui se réalise actuellement. Maintenant encore, à son tour, dans le parfaitement distinct, au commencement, apparaît en quelque sorte l'indistinct, et c'est pourquoi il est la substance intellectuelle même; au milieu nous trouvons la distinction en train de se réaliser, c'est pourquoi la vie intellectuelle a là sa place naturelle; au terme dernier et qui complète la triade, nous avons le distingué [1]. C'est là que s'épanouit dans toute sa fleur la raison intellectuelle, et c'est pour cela qu'elle est dans une proportion parfaite avec le diacosme de la matière.

Après ces distinctions si souvent faites, si quelqu'un, en manière d'objection, voulait qu'il y eût une vie indistincte, en séparant l'un de l'être, et que telle fût la raison, — et que le rapport de ces choses fût celui que par leur nature, elles

1. Je lis : διακεκριμένον, au lieu de : διακρινόμενον, sans quoi le troisième membre aurait le même caractère que le second.

ont dans l'unifié, il n'en est pas réellement ainsi [1], et cette objection, qu'il le sache, sort des distinctions posées; car la vie ne peut pas avoir l'être qui est, si l'un n'est pas distingué de l'être, ni la raison, si ces deux choses ne sont pas, avant tout, distinctes. De sorte qu'à parler dans la rigueur des termes, partout où l'un est dans un tel rapport à l'être, là subsiste le genre propre (de l'être), à l'état pur; s'ils sont unifiés, c'est la substance, car il est évident que en eux [2] tous les autres, τὰ ἄλλα, sont unifiés; s'ils sont en train de se distinguer, c'est la vie; car tout est déjà en mouvement pour arriver à la distinction; s'ils sont tout à fait distingués, c'est la raison; car déjà en elle tout le reste est circonscrit. Ainsi donc, cette raison est purement raison; cette vie purement vie; cette substance purement substance.

§ 115. Comment donc avons-nous dit dans ce qui précède [3], que la vie avant les deux et la raison avant les deux, l'un et l'autre avant la distinction de l'un et de l'être [4], est comme une substance selon les deux réunis, et en outre substance particulière déterminée, τινά, séparée comme vie et raison, et laissant en outre apparaître [5] l'un comme une chose, et l'être comme une autre? C'est qu'il y a, dans ce que nous avons dit plus haut, quelque vérité; mais maintenant cependant, pour être plus exacts, nous disons que la substance est une nature unifiée et qu'il est juste de placer dans l'ordre après l'un, et que être substance et être unifié c'est la même chose [6]. C'est donc là la substance purement substance et tout ce qui est appelé de ce nom après eux, la substance

1. Tout ce passage est profondément altéré : « Locus est depravatus. » Kopp.

2. L'être et l'un, s'ils sont unis, unifient toutes les autres choses.

3. § 89.

4. Wolf lisait avec plusieurs manuscrits : τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος, que Kopp corrige en : καὶ τοῦ ἑνός.

5. Je rapporte sans scrupule, surtout dans un écrivain si hardi, ἐπιφαίνοντας ἀ ζωὴν καὶ νοῦν, et ne vois pas la nécessité de lire avec Wolf : ἐπιφαίνοντες. Plat., *Legg.*, IX, 835 : εἶδον νέουστε καὶ νέας ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις.

6. J'adopte la restitution de Ruelle qui lit : τὸ εἶναι οὐσίαν καὶ τὸ ἡνωμένον εἶναι ταὐτόν.

vitale, la substance intellectuelle, la substance psychique, la substance matérielle, si l'on veut en poser une telle, — tout cela est substance déterminée et relativement substance. — De même, la vie purement vie est celle qui est perçue dans l'acte actuel de la distinction. Or, s'il y a une vie déterminée, intellectuelle ou spécifique, ou psychique, ou matérielle, chacune d'elles sera relativement vie et une certaine vie ; de même la raison purement raison sera perçue dans le premier distingué, et la raison qui est après celle-ci, est une raison déterminée et relativement raison, et de même que la vie dans l'indistinct est relativement vie et pour ainsi dire dans celui-ci, de même la substance, dans ce qui se distingue présentement, est pour ainsi dire en lui et relativement substance. Donc l'un-être antérieur aux deux n'est pas antérieur à l'un et à l'être ; car il faudrait qu'avant chacune des deux vies fût la vie antérieure aux deux. Et les mêmes difficultés pourraient être soulevées et appliquées à la raison.

Peut-être donc le système des philosophes est-il à son tour plus vrai, à savoir que l'intelligible est un, antécédent et être conséquent [1], celui-ci unifié à celui-là et dans la plus grande mesure possible ? Ou bien devons-nous dire que s'ils l'entendent dans le sens de l'indistinction, ils disent la même chose que nous ; car c'est dans la vie que commence la distinction actuelle ; et si elle aboutit d'un côté à un véhicule, de l'autre à un véhiculé, ils sont tout à fait distincts l'un de l'autre. Or, c'est là le caractère propre de la raison. Et ils le reconnaissent, eux aussi, lorsqu'ils proclament si fréquemment la conversion de la raison sur elle-même ; or, la conversion sur soi-même ne peut se produire qu'avec la différence et la distinction de la raison avec les autres choses. Si donc

1. Προηγούμενον... ἑπόμενον. Dans les syllogismes hypothétiques, les Stoïciens donnaient le nom de προηγούμενον ou ἡγούμενον à la proposition contenant la condition : *si dies est*, et celui d'ἑπόμενον ou de λῆγον, à la conséquence, — *lucet*. Conf. Sext. Emp., *adv. Math.* VIII, 112 : « ὑγιὲς εἶναι συνημμένον, ὅταν ἀκολουθῇ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λῆγον. » Ici Damascius fait de l'un la condition d'être de l'être. L'argument lui-même l'appelait συνημμένον.

la substance diffère de la raison, nécessairement elle doit être indistincte. Et si la substance est indistincte et la raison complètement distincte, la vie nécessairement sera ce qui se distingue actuellement. Il n'est donc pas possible que la vie, comme la substance, soit antérieure aux deux ; car il n'est pas possible que même la substance soit composée des deux en tant que distincts ou se distinguant, si l'on veut parler naturellement et avec propriété.

Mais peut-être faut-il distinguer trois cas : le premier, où elle est *avant les deux*, τὸ μὲν πρὸ ἀμφοῖν, parce que ni l'un ni l'autre, ni la raison ni l'être ne se manifestent en elle par soi-même ; — le second, où elle est composée des deux, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν, comme de deux distingués [1] et isolés, et coordonnés entre eux ; — le troisième, où elle est avec les deux, τὸ δὲ μετ' ἀμφοῖν, comme placée au milieu de ces deux moments : l'unification achevée et la distinction parfaite, et ayant encore quelque chose de l'ancienne union, quoique laissant déjà apercevoir vaguement quelque chose de la distinction. Et c'est là la vie première, la vie purement vie, parce qu'on voit là et la différence et la distinction, la plus ancienne de toutes. Nous avons cependant l'habitude de mettre, même dans le membre mixte et substantiel, ces trois choses : connaissance, vie, substance, ou encore : raison, vie, substance, et dans la définition de l'animal, nous disons que c'est une substance vivante et pensante, entendant que la substance est une chose, la vie une autre, la connaissance une autre. Et ici nous ne voyons nulle part l'unié, quoique celui-ci même nous le divisons en ces trois que nous nommons : raison suprasubstantielle, vie suprasubstantielle et substance suprasubstantielle, parce que la substance est dans chacun des deux termes : l'un et l'être.

§ 116. Comment donc sommes-nous contraints maintenant, par le raisonnement, de dire que la seule substance indistincte est celle de l'un et de l'être? C'est que chacun de ces mots s'entend dans des significations nombreuses, tout en

1. Je lis διακεκρι μένοιν pour faire pendant à συντεταγμένοιν,

gardant entre eux partout la même analogie; car, la dernière substance, l'espèce inanimée est immobile par soi; et si elle vient à être mue naturellement, c'est qu'une sorte de vie est intervenue en elle; c'est ce qu'on appelle la nature, qui ne permet pas qu'elle demeure indistincte puisqu'elle est animée par elle-même, et que, échauffant la substance, elle l'amène à son acte propre, la fait substance bouillonnante. La vie plus parfaite, s'ajoutant à la substance, créé le végétal; à la suite de cette vie, la sensation crée l'animal, parce qu'elle a déjà distingué et organisé la vie dans son essence propre, de sorte qu'elle est, autant que possible, séparée [1] de tout le reste, s'en distinguant par le plaisir et la douleur qui lui sont propres. Autre est la substance, qui est aussi vie et connaissance; c'est la substance automobile, qui est en même temps une certaine substance spécifiée, et même n'est rien autre chose qu'une espèce dans laquelle l'être, le vivre et le connaître sont distincts les uns des autres, quoique sous un autre rapport confondu. Mais tout ce qui, dans l'âme, est capable de connaître est distinct, et capable de distinguer les objets connaissables dans leur essence propre; tout ce qui est vital en elle, se rapproche pour s'unir et sortir de la distinction, et est une sorte de courant perpétuel de la vie elle-même. C'est ainsi qu'elle donne aux corps une force de cohésion [2] qui est aussi, dans une certaine mesure, une force de désintégration.

Avant elles, est la substance immobile de la raison, la vie qui lui est semblable et la connaissance qui se comporte de la même manière. Toutes sont aussi spécifiées, car elles sont distinctes les unes des autres; mais ce caractère appartient par essence à la nature capable de connaître. C'est pourquoi c'est là la connaissance première, la connaissance purement connaissance, en tant qu'elle spécifie la raison et est spécifiée selon le moment de la distinction achevée; mais la vie, dans

1. Je lis : χωρίζεσθαι, au lieu de : χαρίζεσθαι.

2. Συνοχή... concrétion, coagrégation διαστηματική. C'est la définition de la vie par Spencer : une force d'intégration et de désintégration ou dissociation, segrégation, dissimilation.

la raison, n'est pas purement vie, parce qu'elle est une espèce vitale, et non purement vie, vie première. A plus forte raison elle n'est pas substance, mais pour ainsi dire substance, et pour ainsi dire vie; la raison est tout, tout appartient à la raison [1]; et avant la raison est la vie vraie, qui est seulement vie, et non pas, en outre, espèce; elle n'est pas circonscrite selon une conversion sur elle-même, mais elle est dans un état de fusion beaucoup plus complète que celui qu'établit la conversion. Plus ancienne qu'elle encore est la substance, qui ne supporte aucune espèce de fusion, ni de courant et d'écoulement soit en haut, soit en bas, mais est fortement et puissamment consolidifiée dans l'indistinct; elle n'est distinguée ni par rapport à la vie ni par rapport à la raison, ni par rapport à quoi que ce soit des choses qui procèdent d'elle; car la vie même n'a pas été complètement distinguée des choses qui viennent après elle; mais son rapport à l'une et à l'autre est tel, que la vie ne fait que se distinguer actuellement et que la substance, en demeurant dans l'indistinct, diffère par cela seulement des choses qui demeurent; mais ce sont là des choses que nous avons quelque part plus haut déterminées. En ce qui touche l'objection qui est maintenant soulevée, à savoir que : lorsque nous concevons la substance, la vie et la raison ou connaissance, nous voyons leurs propriétés spécifiques opposées les unes aux autres, et nous les prenons comme trois espèces, c'est comme si on prenait l'un ou l'être spécifiques, ou la limite et l'illimité, non comme principes premiers, mais comme une sorte de parties divisées, homonymes aux principes et selon lesquelles nous nommons les principes qui sont par nature sans nom. De même, à mon sens, nous concevons la substance, la vie et la connaissance, toutes comme spécifiées et par là même naturellement propres à être nommées et définies. Et sans doute, sinon les principes immobiles, du moins certains principes automobiles et même, s'il s'en trouve, certains principes

1. Καὶ νοῦ πάντα. Je lirais volontiers : νοῦς, de manière à avoir le sens : tout est raison et la raison est tout.

hétéromobiles objets de l'opinion doivent être et nommés et définis d'après celles-ci [1]. Et il ne faut pas se borner à nommer ceux-là [2], ainsi que les principes au-delà des espèces, homonymement; il faut plutôt les désigner en employant l'analogie d'après les principes spécifiques. Donc le rapport de cette substance à cette vie, et le rapport de la vie à la connaissance, c'est dans les hypostases premières le rapport de ce qui n'éprouve absolument aucun mouvement vers la distinction à ce qui se meut vers elle, et le rapport de ce dernier à ce qui a achevé son mouvement vers elle. Or, ce qui a achevé son mouvement vers la distinction, c'est la raison purement raison; ce qui se meut actuellement, c'est la vie purement vie; ce qui est immobile à l'égard de la distinction, c'est la substance purement substance. Mais la raison purement raison et l'espèce purement espèce, c'est la même chose; mais la vie purement vie et la vie spécifique ne sont pas la même chose; car la vie purement vie est *hyperspécifique* [3] et la substance purement substance est au-dessus de la substance spécifique et au-dessus de la substance vitale : c'est pourquoi elle est purement. De sorte qu'en nous appuyant sur les divisions précédentes nous pouvons donner une définition plus vraie de chacune prise purement, et de chacune prise particulièrement qui vient après celle qui est purement. Qu'on n'aille donc pas croire que celles qui sont purement, qui se confondent avec leur essence vraie sont caractérisées par l'analogie et selon les particulières; qu'on ne cherche pas, en partant des notions les plus familières, à les ramener à un mode d'existence qui s'élève au-dessus de toutes les habitudes de notre esprit, mais qu'on nous écoute quand nous disons que substance est aussi vie et que cependant est aussi vie la véritable raison, pour faire concevoir et pour exposer, en partant des notions habituelles, cette nature qui demeure dans les profondeurs inaccessibles, et que nous ne

1. La substance, la vie et la raison, considérées comme parties divisées.
2. Les principes immobiles.
3. Ὑπερείδεος.

pouvons que soupçonner de loin : quand nous disons cependant que la vérité, la notion qui arrive à la limite extrême de la science, c'est de voir dans chaque chose individuelle, *les trois*, parce que chacune est tout, doublant l'analogie pour concevoir les choses d'en haut, et nous appuyant sur les choses antérieurement démontrées pour exposer les autres avec plus d'exactitude [1]. Mais ceci est sans doute suffisant pour répondre et satisfaire à la dernière des difficultés proposées; mais, si cela est nécessaire, nous en redirons encore quelque chose, après ce que nous avons dit. Et même cela sera absolument nécessaire, lorsque nous rechercherons où il faut mettre l'animal en soi, τὸ αὐτοζῶον, et il est permis de soupçonner, d'après ce qui précède, que comme saturé de la vie et occupant, après elle, le second rang, il est partout placé à un rang analogue à elle, quoiqu'il soit le premier paradigme [2].

§ 117. Voyons maintenant et examinons les autres objections, si elles contiennent quelque chose de solide ou de ruineux. Tout d'abord nous nierons qu'il y ait, dans l'intelligible, un nombre ni de parties homogènes ni de parties anhomogènes. Car, d'une façon générale, on ne trouve pas là-haut la nature du déterminé; car, dans l'unifié purement unifié, on ne trouve ni la nature du continu, ni aucune différence, ni opposition [3], ni distinction. Qu'est-ce donc que cette célèbre ennéade dans l'intelligible? Elle signifie seulement la perfection absolue de la triade intelligible que nous avons divisée en trois, parce que le raisonnement ne nous donnait pas le moyen de la synthétiser [4]. C'est donc le moment le plus parfait de la triade, ce qui embrasse tout, qui préside et commande à toute multiplicité, qui engendre toute triade, où qu'elle soit et quel que soit son mode d'être, qui préside à toute procession jusqu'au dernier degré, ce qui de la puis-

1. Je lis : ἀκριβεστέρως, au lieu de : ἀκριβεστέρων du texte et de ἀκριβεστέραν, que propose Ruelle.
2. Ἀνάλογον ἐκείνῃ ταχθήσεται. Ruelle préférerait ἐκείνῃ et je le préfère aussi.
3. Οὐδὲ διαφορά τις, οὐδὲ ἑτερότης.
4. Συναιρεῖν. Kopp voudrait lire : διαιρεῖν.

sance génératrice échappe à toute domination, et qui plutôt est tout ce que sont les choses qu'elle crée [1] ou, plutôt encore, l'unifié de toutes ces notions, constituant une seule et unique pensée, ouvrage de la réflexion [2], et elle est cela uniquement dans l'exposition et quand nous voulons nous former une idée de cette triade. Mais cette triade même, qu'est-elle donc? Ce n'est pas trois monades, comme le dit aussi Iamblique, mais uniquement l'espèce immatérielle conçue sans les monades. Et ce n'est même pas une espèce (car quelle circonscription y aurait-il dans l'unifié?); mais c'est l'un même, c'est-à-dire la fleur de l'espèce ; mais ce n'est même pas cet un qui fleurit naturellement dans *une* des espèces, par exemple, dans la triade, ni davantage celui qui fleurit à la fois dans toutes les espèces : car celui-ci est l'un de la chose complètement distinguée [3], de sorte que non plus celui qui est l'un de la chose en train de se distinguer ne saurait être l'un de la triade indistincte. Mais la triade de l'unifié signifie au rebours le commencement, le milieu, la fin et ceux-ci également unifiés. De plus, l'un purement un, n'est pas l'un numérique, mais celui qui exprime la simplicité parfaitement une de tout; ensuite la dyade, qui vient après l'un et qu'on appelle la dyade indéfinie, est non pas la dyade qui s'entend de deux monades, mais celle par l'intermédiaire de laquelle s'est montrée la cause génératrice de l'un de tout, qui est, selon les deux, le père ayant la puissance d'engendrer tout, et enfin, en troisième lieu, est l'unifié, c'est-à-dire l'acte procédant de la puissance [4].

C'est donc de cette sorte de monade et de cette sorte de

1. Ὅσα τοιαῦτα, que je rapporte par syllepse à γόνιμος δύναμις.

2. Μετανόημα, mot qui ne se trouve pas dans nos lexiques.

3. Au lieu de : τοῦ γὰρ διακεκριμένου ἑνός, je lis : ἕν.

4. C'est la réponse à la question : Qu'est-ce donc que cette triade? — Il en donne plusieurs explications :

1° Elle signifie commencement, milieu et fin;

2° Elle est : (α) l'un purement un; (β) la dyade indéfinie ou le père ayant la *puissance* d'engendrer; (γ) l'unifié, c'est-à-dire l'acte de la puissance;

3° Elle est : (α) père; (β) puissance indéfinie de l'un; (γ) raison paternelle.

dyade que consiste la triade qui possède par nature l'unifié; je parle de la dyade qui se retourne vers l'un et par là même, est raison paternelle. Mais par cette explication, la faisons-nous trois? Non : le père, qui peut engendrer et engendre tout ce qui vient après lui-même, c'est cette triade entière même. Ainsi, la triade est monade, monade qui n'est pas principe du nombre, mais cause de la monade numérique et de tous les nombres, qui n'est pas enfermée dans une circonscription déterminée comme une espèce à part, mais est la simplicité homogène de tout. Les trois sont-ils donc la même chose, ou diffèrent-ils, et la monade est-elle triade? Dans la vérité des choses, elle n'est rien de tout cela; car il n'y a rien de tel là-haut, ni identité, ni différence, ni triade, ni même monade, en tant qu'opposée à la triade : il n'y a pas de contrariété, ἀντίθεσις, dans l'intelligible. L'unifié est-il donc ce qu'est l'un? L'un est-il ce qu'est les plusieurs? Les plusieurs sont-ils ce qu'est l'unifié? Non, certes. Comment donc tout n'est-il pas trois[1]? Parce qu'ils n'en sont pas moins un[2] : Car en disant *un-plusieurs* et *plusieurs tout,* nous n'exprimons aucune différence entre eux. Car l'un n'est pas une propriété unique; il est pour ainsi dire tout, et tout n'est pas tout dans ce sens[3], mais comme un, et les plusieurs de même, parce que même l'un est non un et que tout est plusieurs déterminés. Et, en effet, si plus haut nous avons dit que le tout, τὰ πάντα, signifie le second principe en tant qu'il est le tout de l'un, nous modifierons maintenant légèrement notre dire, et nous serons plus exacts en disant que tout et plusieurs ne sont

1. Note marginale :

Αἱ ἀρχαί
ἕν — πατήρ
πολλὰ — δύναμις ἀόριστος τοῦ ἑνός
πάντα — νοῦς τοῦ πατρός

διαφορὰ πολλῶν καὶ πάντων
πάντα — πολλὰ
ὡρισμένα — ἄπειρα.

2. Je lis : οὐδ' ἓν ἧττον, au lieu de : οὐδέν.
3. Dans le sens d'une totalité, quantitative.

pas la même chose, mais que les plusieurs sont devenus tout en recevant en plus de leur essence une limite [1]. Car les plusieurs, en tant que plusieurs, sont infinis. Ainsi donc le père est un, la puissance indéfinie de l'un est plusieurs ; la raison du père est tout. Enfin, les plusieurs sont tous déterminés par l'un selon la conversion, et tu vois que, par nature, les plusieurs sont entre l'un et tout.

L'un est exclusivement simplicité; et tout [2] est l'union de toutes les choses ensemble; donc la raison subsiste selon l'unifié, et de même que, dans l'intellectuel, tout est circonscrit selon l'espèce, de même, dans l'unifié, tout est ramassé selon l'un et sans aucune circonscription. Cette nature est donc monade, parce qu'elle est simple et plusieurs; car la simplicité embrasse tous les plusieurs et les infinis et cependant elle est aussi tout, parce que sa pluralité est déterminée par l'un, parce qu'elle est la pluralité de l'un. Est-ce donc que la monade est dans l'unifié et que les trois qu'elle a sont des caractères propres? Nous faisons ici des distinctions, parce que nous ne pouvons embrasser une seule chose qui en embrasse trois. Car ainsi, quand nous voulons définir les autres choses, nous disons *plusieurs* au lieu d'*un*, *les éléments* au lieu de *l'élémenté,* tournant, pour ainsi dire, autour de la chose. Et de même que, dans ceux-ci, nous croyons qu'il faut poser comme espèce ce qui précède les éléments ou se surajoute à eux, remontant par induction des éléments à l'espèce, de même ici et à plus forte raison faut-il négliger les propriétés caractéristiques déterminées et remonter à la nature simple et une, d'où se tire, par en bas, la division de ces parties. Qu'on conçoive donc le commun des trois considérés comme triade, selon l'un de la triade, non de la triade arithmétique, mais [3] de cette triade formant un tout que tout à l'heure nous avons faite, dans notre exposé logique, triade des principes suprêmes, puisqu'elle n'est pas

1. Προσλαβόντα ὅρον.
2. Au lieu de : τὰ πάντα, Ruelle lit avec raison : τὰ δὲ πάντα.
3. Au lieu de : ἀλλ' ἐκείνης, Wolf veut lire : ἀντί.

la monade numérique, mais la monade de tout, dans laquelle tout est anticipé, comme tout nombre est anticipé dans la monade; et, pour simplifier, de même que nous nous servons de choses spécifiées pour représenter celles qui sont au-dessus des espèces, de même nous nous servons de propriétés numériques, comme symboles de choses qui ne sont pas numérables et sont absolument indistinctes, quoiqu'elles en soient différentes [1], pour faire bien comprendre ce que nous voulons dire. Et si nous ne pouvons pas trouver de mots pour nous exprimer, concevons-la (cette triade) comme il suit : l'un est le centre de tout; — l'éloignement du centre est le second principe, parce que c'est une sorte d'écoulement du centre. — Le contour et la dernière périphérie après l'éloignement du centre est une sorte de retour vers le centre : c'est la raison paternelle, le tout est un cercle un et unique ou une sphère, comme il est plus exact de l'appeler. Et il est évident que ce n'est pas une espèce, mais une nature encore plus semblable à l'un que toute espèce. Or, que pourrait-on dire de plus de l'un même; car c'est lui qui spécifie ce cercle immatériel. Donc, pour conclure, n'allons pas vouloir compter l'intelligible sur nos doigts [2]; n'essayons pas de le saisir avec nos idées déterminées; mais ramassons toutes nos conceptions, fermant les yeux (du corps) et ouvrant l'œil un et immense de l'âme, par lequel elle ne voit rien à l'état distinct [3]. Car ce n'est pas l'un même, l'un en réalité, c'est seulement l'unifié, non pas l'unifié qui est opposé à ce qui se distingue, mais celui qui embrasse aussi celui-ci. C'est donc par cet œil qu'en regardant là-haut, nous pourrons, quoique de loin, et pour ainsi dire de la plus lointaine extrémité, nous pourrons cependant voir l'intelligible, qui est absolument indistinct, absolument sans nombre, sauf que, même quoiqu'il soit ainsi [4], notre imagination se représente, si l'on peut ainsi

1. Au lieu de : ἐπεὶ καὶ ἄλλην, je lis : εἰ καὶ ἄλλων.
2. Passage cité par Creuzer (*in Plot. de pulchr.*, p. 359), d'après les extraits de Wolf, et qui renvoie aux passages de Platon (*Rep.*, VII, 553; *Soph.*, 254 *a*).
3. Passage cité par Thomson (*Parmenides*, p. 20).
4. C'est-à-dire dans une parfaite indistinction.

parler, d'une part, sa simplicité, d'autre part, sa pluralité, d'autre part enfin, sa totalité. Car l'intelligible est un, plusieurs, tout, si l'on peut épuiser en la divisant en trois, l'étendue de cette nature une et unique. Mais comment une nature une peut-elle être l'un et les plusieurs? C'est que les plusieurs sont l'infini de la puissance de l'un. Néanmoins il ne faut pas l'appeler acte, comme extension de la puissance dans l'extérieur, ni puissance, comme extension demeurant au dedans, de l'hyparxis [1]; mais il faut plutôt le désigner comme trois au lieu d'un. Car aucun nom unique ne suffit à l'exposition de ces principes, comme nous l'avons attesté plus d'une fois. Sont-ils donc sans différence? Il est facile de deviner où cette différence se trouve; car si nous disons que ces principes sont au nombre de trois et qu'ils se suivent et se lient en série les uns aux autres : le père, la puissance et la raison paternelle [2], ils ne le sont pas en réalité; ils ne sont ni un ni trois, ni un et trois à la fois. Mais la nécessité nous oblige de les représenter par ces noms et par ces notions, parce que nous manquons de ceux qui leur conviendraient, ou plutôt parce que nous avons un certain penchant pour ces formes d'expression [3] qui ne leur conviennent pas. Car, de même que nous employons les noms d'un, de plusieurs, de tout — de père, de puissance, de raison paternelle — et encore de limite, d'illimité, de mélangé, — de même nous employons ceux de monade, de dyade indéfinie, de triade, — et de *patriade* [4], mot composé de ces deux-là. Et ces termes, les uns comme les autres, si nous purifions dans la mesure du possible leurs notions en nous, nous estimons qu'ils sont en harmonie avec les choses elles-mêmes.

1. Note marginale Σῆ : Acte est l'extension de la puissance vers le dehors; puissance est l'extension, demeurant interne, de l'hyparxis.

2. La note marginale ne fait que reproduire ces trois termes.

3. Le penchant de l'homme pour les choses, les idées et les expressions sensibles.

4. Le texte dit : πατρίδα, qui semble inadmissible à Ruelle et qu'il propose de remplacer par πεμπάδα, à tort je crois; πατρίδα ou πατριάδα, si l'on veut, est composé de πατήρ et τριάς, selon Damascius.

Disons donc que, autant que cela est possible, la triade intelligible est triade comme l'un de la triade et de cette triade qui semble consister des trois premiers principes. De cette union nous ne saurions pour l'instant [1] dire quelque chose qui se rapproche davantage de l'objet.

Quant à l'ordre des trois triades, si on pose et si on conçoit la triade dont nous venons de parler, selon l'un de la triade intelligible, de quelque manière qu'elle se soit produite, on verra que cet un est absolument parfait et que son hypostase est absolument triadique, puisque le triadique est inhérent à chacune des trois monades. Car même dans les nombres, les monades de chaque nombre ne sont pas sans différence par rapport aux monades des autres nombres : les monades de la triade sont, sous certain rapport, triadiques, celles de la tétrade sont tétradiques. Si quelqu'un, comme je le disais, concevait que les monades de cette triade immense sont telles qu'elles ne sont pas purement triades, mais monades propres de la triade, sans doute il envelopperait aussi dans l'un de cette triade la procession entière de l'intelligible en trois triades, procession, qui, même ainsi, ne sortirait pas de l'union qui lui appartient en propre. Cependant, même ainsi, l'unifié ne sera pas antérieur à l'un qui serait second et postérieur, comme l'argument semblait l'objecter ; car chaque monade, dans son ordre propre, possédera le caractère triadique, tout en restant en elle-même ce qu'elle est. Car l'un triadique se manifestera avant les autres ; les plusieurs en second lieu, et après eux, en troisième viendra l'unifié. Le père en son tout sera coordonné à la raison en son tout par l'intermédiaire de la puissance en son tout, le père un, par l'intermédiaire de la puissance une sera coordonné à l'un ; et enfin le père triple sera coordonné à la raison triple par l'intermédiaire de la puissance triple. Ainsi l'unifié ne sera pas séparé violemment de lui-même en trois monades ; car il

1. Οὐκ ἂν φθάνωμεν ; je crois que c'est ici le sens de cette locution qui, pour signifier : *non possum quin*, nous ne pouvons éviter de, exigerait l'optatif, que préférerait M. Ruelle.

demeure unifié sans changement, et s'il manifeste en lui-même le triadique unifié, à plus forte raison, l'un demeurera sous ses trois états; la puissance de même, malgré la triple forme qu'elle manifeste. Mais comment l'un sera-t-il triple? Parce que tout en étant un, il est capable cependant de produire le triple de l'unifié. Celui-ci sera, comme il a été dit, triple d'une sorte de triplicité unifiée. L'un se retourne sur lui-même selon cette triplicité, de sorte que l'un possède la triplicité se manifestant selon l'un. Et de même la puissance, en tant qu'étant dyade mariée à l'un, devient uniforme, mariée à l'unifié, nous nous la représentons triple. La dyade est donc au milieu de l'un et de la triade, car l'unifié comme troisième est naturellement triade; les choses qui le précèdent sont également triade, mais d'une manière encore plus surnaturelle [1]. Il n'y a donc rien d'étonnant ni de difficile à comprendre que l'un, dans ce sens du moins, soit triadisé, non pas qu'il soit compté ni défini, mais parce qu'il a anticipé en lui-même la triplicité de l'unifié. Et qu'on conçoive qu'il est, en tant que dans la triade entière, un triadique, ou tout autre chose semblable que l'on pourrait concevoir plutôt que de concevoir une distinction et une division de l'un, à moins qu'on ne croie plus conforme aux choses de supposer une sorte d'abaissement de l'un, de sorte qu'il y ait un seul père et trois, le même étant un et trimorphe, ou plutôt un seul, mais laissant apercevoir vaguement en lui quelque chose de triadique, non pas que je veuille dire qu'il est divisé en trois : je veux dire qu'il est l'indivisible de la triade. Mais si l'un est triadique comment est-il purement un? Car l'argument, avec raison, avait tout d'abord posé cette objection. C'est que, en posant l'un purement un, les purement plusieurs, les tous plusieurs, selon l'unifié, nous avons fait de ces monades purement monades, nous semble-t-il, la triade purement triade, de sorte que le triadique de l'un est aussi purement, en tant que le purement un a anticipé cette triade en son tout, a cherché sa fin en elle

1. Ὑπερφυέστερον τρόπον.

et a été compté au nombre des autres principes purs, comme premier principe présidant au second et au troisième. Car il faut considérer l'un purement un dans l'être comme hors de la loi du nombre, et, s'il faut parler plus clairement, hors de la loi de la triade et de la monade [1]. Car il n'est même pas monadique, puisqu'il n'est même pas un en vérité, et qu'il est dit tel uniquement pour les besoins de l'exposition. Tel est aussi le purement unifié, et les plusieurs sont au milieu d'eux, selon le mode qu'on appelle purement, ἁπλῶς, c'est-à-dire sans aucune distinction et sans aucune addition [2].

§ 118. Il ne faut donc plus les appeler trois, parce qu'ils participent de l'essence de trois [3], puisque là aucun d'eux se manifeste autre (que les autres). Mais, nous du moins, discourant humainement sur des principes supradivins, nous ne pouvons ni concevoir ni nommer autrement qu'en nous servant de notre langage, contraints par la nécessité, des choses qui touchent immédiatement et s'appuient aux choses au delà du tout, de la vie et de la substance, puisque même les dieux ne les expriment pas telles qu'ils les conçoivent, ni de la manière qu'ils les conçoivent, mais en parlent comme ils le font parfois quand ils nous enseignent, nous et quelques autres, d'autres sujets ; mais comme ceux qui s'entretiennent avec des Égyptiens, des Syriens, des Grecs, emploient la langue propre de ces peuples, sans quoi ils leur parleraient en vain, de même, désireux de communiquer aux hommes leurs sentiments personnels, ils auront raison de se servir de la langue des hommes. Or, celle-ci consiste non seulement en tels et tels verbes et noms, mais aussi en notions qui leur sont analogues et leur correspondent parfaitement [4]. Si donc,

1. Ἀτρίαστον καὶ ἀμονάδιστον.

2. Définition du terme ἁπλῶς, si fréquemment employé.

3. Παθόντα αὐτοῖς τὸ εἶναι τρίσιν. Le verbe πάσχειν exprime ici l'état où une chose est mise par l'action d'une autre : il est par conséquent synonyme de participer comme le dira lui-même Damascius. On connaît, d'ailleurs, le sens de τὸ εἶναι avec le datif.

4. Une langue est ainsi non seulement un système propre de sons articulés, mais un système propre d'idées dont ils sont les signes.

en poursuivant cette profondeur intelligible, en cherchant à en sonder l'étendue et la nature, nous passons à côté de la vérité même, si nous sommes emportés, comme par un courant hors de la route, vers les choses d'en bas et divisibles, attirés et entraînés par la nécessité à nous attacher à notre misérable néant [1]; cependant cet écart, cette déviation du droit chemin est inévitable, car il n'y a pas moyen, étant ce que nous sommes et les choses telles qu'elles sont, de nous former autrement des idées sur ces choses, et il faut nous contenter de les toucher à peu près par quelque côté, quoique de loin, avec peine et très obscurément, d'en surprendre quelque chose qui illumine subitement nos yeux comme un éclair; car, quoique cet éclair jaillisse de nous-même, de l'âme, quoique la lumière en soit petite et faible, il devient pour nous comme une révélation, par analogie, de cette lumière d'une grandeur et d'un éclat incomparables. Et même, dans cette exposition, il faut louer ceci : c'est qu'elle se condamne elle-même, qu'elle reconnaît ne pas voir clair, être impuissante à regarder en face cette éclatante splendeur de l'unifié et de l'intelligible. C'est ainsi que nous nous servons du mot triade intelligible comme exprimant la pluralité indistincte, du mot dyade à son tour, comme exprimant la cause de cette pluralité, et, outre ces termes, du mot monade, comme exprimant l'un même qui est au-delà de cette pluralité. C'est là cette célèbre triade intelligible que, sans en avoir conscience, nous essayons d'exprimer par toutes sortes de circonlocutions, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, et que nos formules ne font que rendre encore plus diverses, surtout quand nous la faisons ennéade, comptant, pour arriver à ce nombre et déterminer le principe absolu et qui est le commencement de tout, depuis les premiers jusqu'aux derniers principes, et, dans le troisième, qui est par sa nature trimorphe, voyant comme dans un miroir les principes qui le précèdent, que nous nous représentons triadiques, et qui font ressortir par leur lumière ses trois formes,

1. Οὐδένεια.

comme dans un nuage, qui a les trois distances catoptriques, la couleur uniforme (monoïde) du soleil se manifeste selon l'arc-en-ciel polychrome qui est son image [1]. C'est pourquoi Socrate, dans le *Philèbe*, ne pouvant regarder en face cet un, nous le représente au moyen de la triade, placée, pour ainsi dire, dans son vestibule, selon ses propres termes ; certainement parce que, dans l'unifié, il a vu briller l'éclat de la triade selon la splendeur une de l'hénade, et par suite, comme pour tout le reste, nous arrivons à conclure par induction, qu'il y a là-haut aussi une triade. Et, de même que le premier principe est monade, que le second est dyade indéfinie, que le troisième est triade, parce qu'il est conçu selon le moment de la conversion, et que celui qui le précède était conçu selon la persistance, μονή, de même la triade, comme un tout, n'est pas composée de ces principes, qui en seraient, semble-t-il, les trois monades : elle est union parfaite, une, la même quand elle demeure, quand elle procède et quand elle se retourne ; et ces moments nous ne les comptons pas comme trois, mais comme une seule chose avant les trois jusqu'aux derniers et dans le troisième qui est par nature trimorphe, et nous considérons que cet un *peut* les principes qui le précèdent, c'est-à-dire les trois [2].

1. Pour bien comprendre ce passage, il faudrait connaître l'explication scientifique de l'arc-en-ciel et surtout la théorie des anciens. Aristote (*Meteor.*, III, IV) dit bien que l'arc-en-ciel est une réfraction, ἀνάκλασις, et qu'il n'a que trois couleurs : le rouge, le jaune et le vert ; mais il ne parle pas des distances catoptriques, qui, dans les nuages, constituent une sorte de miroir convexe. Si on désigne par *I*, l'image d'un point, vue par l'œil *O*, après réflexion sur un miroir convexe *C*, aucun doute n'existe quant à la direction *O I*. Mais à quelles distances de l'œil ou du miroir se trouve l'image *I*, on l'ignore. Les trois distances, διαστάσεις, dont parle Damascius, semblent être les distances ou les situations ou les écarts des trois points *O*, *I*, *C*. Mais alors les conditions du phénomène ne seraient pas dans le nuage, et c'est pourtant ce que dit Damascius : ὥσπερ ἐν τῷ νέφει τρεῖς ἔχοντι διαστάσεις κατοπτρικάς. Ces trois distances ont sans doute rapport aux trois couleurs de l'iris? Mais sont-elles trois réflexions, ou bien y a-t-il deux réflexions et une réfraction également opérées par le nuage ? *Sub judice lis est.*

2. La phrase entre parenthèse se trouve déjà plus haut et paraît une répétition. Je traduis δυνάμενον τὰ τρία, comme en français, dans la langue vulgaire, on dit : cette voiture *peut* trois ; on *peut* trois dans ce compartiment.

Y a-t-il donc trois pères ou un seul? C'est qu'il n'est pas le un au-dessus de toute triade [1], de manière à être aussi au-dessus de tout l'un que nous opposons à ces moments, comme nous opposons un à deux et à trois. La puissance non plus n'est pas une ni trois et de même les raisons selon l'unifié. Car même dans l'unifié un, deux, trois [2], ne sont pas déterminés; mais de même que les choses de là-haut sont au-dessus de toute détermination, de mêmes elles sont au-dessus de la plus ancienne détermination de toutes, qui est celle de un, deux, trois. Mais si cette nature est bien ainsi, — et elle l'est véritablement, — il faut donc [3] y ramener, pour le besoin de la clarté et pour nous proportionner à la mesure de l'humanité, les plus hautes des choses qui procèdent d'elle et après elle, par exemple l'un, les plusieurs, l'unifié, le bien, le causant de tout, la limite, l'illimité, le mélangé, et toutes celles de cette espèce, y compris le degré parfait du déterminé, ayant une hypostase parfaite, que possèdent la triade et la procession de la triade.

Tous ces moments [4], envisagés selon l'hypostase, subsistent après l'intelligible; envisagés selon la manifestation, ou la cause, ou l'analogie, ils subsistent dans l'unifié; et si on les envisage selon une prémanifestation, ou une précause ou une proanalogie tirées de l'unifié, ils sont placés dans les plusieurs, mais dans les plusieurs qui sont seulement plusieurs et rien autre chose, comme si quelqu'un, dans la pluralité antérieure à tout nombre, voulait voir une sorte de préhypostase des nombres, inorganisée ou plutôt indistincte, comme si l'on voulait voir dans la matière privée d'espèces la préhypostase des espèces; et ainsi les plusieurs remontant par un troisième mouvement vers le haut, en partant du chaos, on pourra les considérer comme précontenus dans

1. Par conséquent il n'est pas en dehors d'elle, il en fait partie.
2. Iamblique avait composé cette triade de la monade, de la dyade indéfinie et de la triade. Conf. § 54 à § 43.
3. Je lis : ὅλως, particule de la conclusion inductive, au lieu : de ὅμως.
4. L'un, les plusieurs, l'unifié, le bien, etc.

l'éther [1] de la simplicité de tout, dans la mesure où coexistent avec cette simplicité et font partie d'elle, l'infinité chaotique et la conglutination indistincte et unifiée de toutes choses [2].

§ 119. Mais puisque nous avons assez d'audace pour faire le nombre de choses qui se dérobent au nombre et pour établir un rang entre des choses qui sont au-dessus de tout rang, pour constituer une organisation régulière dans une profondeur qui cependant est au-dessus de toute organisation ordonnée [3], voyons et disons maintenant où et comment nous devons le faire. De même donc que le monde intelligible et intellectuel, et le monde intellectuel ensuite, s'est trouvé éprouver la première division [4], maintenant divisons, d'après l'analogie des choses qui le suivent, chacune de ces trois sections en trois et de ces divisions revenons à ce monde, pour bien faire voir la distinction et faire comprendre que aussi grand qu'est le monde intellectuel dans l'état de division accomplie et fixe, aussi grand est le monde intelligible et intellectuel dans l'état de division s'accomplissant actuellement, et aussi grand qu'est ce dernier dans ce dernier état, aussi grand est le monde intelligible dans l'état achevé et absolu d'indistinction qui lui est propre et rien de moins. Ainsi donc, comme je le disais, et en concevant dans ce monde la perfection en tout sens, nous sommes arrivés à le distinguer en père, puissance et raison, et nous avons encore subdivisé chacun de ceux-ci en trois. Et comment? Car faut-il diviser le père en trois pères, la puissance en trois puissances, la raison en trois raisons, et ensuite coordonner et marier chacun à chacun, selon leur affinité respective et en les mettant au même rang? Mais par là, les triades seront

1. Où toutes les choses sont à l'état simple, où il n'y a ni manifestation, ni cause, ni analogie, mais seulement les antécédents de l'analogie, de la cause, de la manifestation phénoménale.

2. Je lis avec Kopp : ἡνωμένη (au lieu de ἡνωμένου) ἀδιάκριτος σύμπτυξις (au lieu de σύμπηξις) ἁπάντων.

3. Τὸν ὑπερκόσμιον... βυθὸν... διακοσμεῖν.

4. Τύχῃ, je lis : τυχῇ.

violemment séparées si, depuis la première et la deuxième et la troisième, chacune subsiste par elle-même et il n'y aura plus de triade entière première, de triade entière deuxième, ni de triade entière troisième. Car chacune aura des éléments de différents rangs et d'espèces différentes. De plus, dans les mondes qui viennent après elles, il n'en sera pas de même. Car la nature paternelle entière, étant au milieu de la nature yuggique et la nature dynamique au milieu de la nature qui a la fonction de rassembler et de contenir, la nature intellectuelle étant au milieu de la nature télétarchique, nous ne pouvons constituer complètement chaque triade des trois, mais nous diviserons séparément chaque nature en trois, toutefois selon l'espèce de la division entière; car nous diviserons la nature yuggique en père, puissance et raison, et nous ferons les mêmes divisions dans la nature dont la fonction est de rassembler et de contenir [1], et dans la nature télétarchique. Ainsi donc, nous diviserons en trois chaque monade de la triade intelligible, par exemple, la triade paternelle en père, puissance et raison. Car ce père un et entier, en tant qu'il est par lui-même, est exclusivement père ; en tant que la puissance s'unit à lui et que lui-même se communique à elle, il devient en quelque sorte puissance, et en tant qu'il est le père de la raison et que la raison lui appartient, il devient par là raison. Ainsi donc, quoique étant un, cependant il manifeste la triade de sa simplicité propre. Et de même la puissance se constitue en triade, en demeurant en elle-même et en se mariant à chacun des extrêmes. Enfin, en troisième lieu, la raison se divise également en trois; ce qui d'elle se retourne vers le père, devient paternel dans sa propre triade qui est la troisième; ce qui s'unit à la puissance, est constitué en puissance intellectuelle; mais tout ce qui d'elle demeure en soi et sans mélange avec les choses supérieures, ne participe pas de la triade [2]. Et ainsi les monades de chaque triade ont la même espèce et le même rang; les

1. Συνοχική.
2. Οὐ παραδίδοται τῆς τριάδος, je lis : μεταδίδοται.

triades peuvent se ramasser et se concentrer en monades, chacune conçue selon l'un de la triade, mais non selon sa pluralité. Mais ces trois monades, qui ne sont que des espèces de monades [1], ne seront pas séparées les unes des autres par une distinction, mais plus même que toute monade unifiée avec elle-même, celles-ci seront unifiées les unes avec les autres, l'un purement un, transmettant sa propre puissance unificatrice aux principes qui viennent après lui et lui sont unis d'une manière continue, et les emportant et les amenant à sa propre et ineffable union, dont l'excédent, par rapport à l'union de la monade est si grand, que même ce troisième, en partant de l'un, que nous appelons unifié [2], et cela par sa propre nature, est placé avant la simplicité infinie de l'un et au-dessus de l'analogie de la monade [3] qui est espèce, et si elle n'est pas espèce, elle est quelque chose de déterminé; et si elle n'est pas cela, elle est le principe de toute chose composée déterminée, tandis que l'unifié est au-dessus de l'espèce, au-dessus de toute détermination, au-dessus de toute substance conçue sous la condition de différenciation ; il n'est pas principe du nombre, mais de toutes les choses à l'état pur qui viennent après lui ; il ne contient pas en lui-même la pluralité divisée et réunie des nombres plusieurs; mais ce qui échappe absolument à la catégorie du nombre et de la distinction, c'est là seulement ce qui est dit unifié. Rien ne semble donc être véritablement triade, car les trois, l'unifié, les plusieurs, l'un, ne demeurent pas distingués les uns des autres; mais l'unifié se répand dans les plusieurs, selon la prédominance de la puissance. La puissance à son tour, en même temps et avec cet unifié qui s'est répandu en puissance, se simplifie en l'un ; elle se dépouille de la confusion qui lui est propre et s'empresse de courir à la simplicité de l'un. Elle embrasse donc tout et ne laisse pas apparaître la détermination de la triade ; mais elle manifeste tout comme un, de même

1. Mais non des monades réelles.

2. L'unifié est donc ce troisième (facteur) que nous avons vu plus haut.

3. Au lieu de : ἡ μὲν γὰρ εἶδος, je lis : ἡ μὲν... Ruelle propose une autre ponctuation qui ne me parait pas claire ni appropriée.

que la puissance fait voir dans la raison le chaos infini subsistant dans l'indéfini de la puissance. Quant à la raison, en tant que par elle-même, elle est privée des principes plus anciens, dans cette mesure seulement, elle se manifeste raison. Comment donc y a-t-il réellement triade? C'est que les monades de chaque triade sont inférieures à la triade entière, et aucune ne fait disparaître la triade qui lui est propre, mais au contraire contribue à la constituer. Or, maintenant, l'un en toutes choses est l'élément le plus puissant; rien n'est avant lui, pas même la triade même entière; car alors les plusieurs seraient avant l'un. En outre, l'un fait disparaître la triade, car toute détermination est comme absorbée en lui. C'est pourquoi dans l'un il n'y a que l'hénade et non ce qu'on appelle triade [1]; dans les plusieurs, il y a la dyade et la triade, car c'est une puissance; enfin, dans l'unifié, on voit se manifester clairement la triade, parce que c'est la première modification [2] de l'un et des plusieurs, et la triade est le premier nombre, un et deux [3], c'est-à-dire unifié et plurifié, monadique et dyadique.

§ 120. Nous nous bornerons à ces considérations; car quand arriverions-nous au terme, si nous voulions avec le raisonnement naturel lutter pour acquérir la connaissance de ces célèbres triades intelligibles? Tournons donc notre pensée vers ces questions très difficiles qui concernent la nature même des triades qu'on appelle paternelle, dynamique et intellectuelle. Car ne s'offrent-elles pas manifestement à nous, l'une, comme l'intermédiaire, qui subsiste selon la puissance et est conçue comme le principe de toutes les puissances; l'autre, qui se manifeste comme hyparxis, c'est la paternelle, dont est dite la puissance; l'autre, l'intellectuelle, comme acte procédant de la puissance et étant l'acte de l'hyparxis? Car le rapport que soutient la substance

1. Ruelle voudrait, avec raison, insérer ici la négation καὶ οὐχ ἡ λεγομένη τριάς.
2. Διὰ τὸ πρῶτον πεπονθέναι τό τε ἓν καὶ τὰ πολλά.
3. 1+2=3.

à la puissance et la puissance à l'acte, est le même, pourrait-on dire, que le rapport de la propriété caractéristique paternelle à la propriété dynamique, et de la propriété dynamique à l'intellectuelle, et à tous les autres principes que les différents philosophes démontrent par des raisons différentes les unes des autres ; comme le font les pythagoriciens, par la monade, la dyade et la triade ; et Platon par la limite, l'illimité et le mélange [1], ou comme nous-mêmes par l'un, les plusieurs, l'unifié, et les oracles des Dieux par l'hyparxis, la puissance, l'acte [2]. Platon donc nomme clairement père, l'hyparxis ; mais il ne donne pas à la puissance un autre nom. Si le père est hyparxis, la puissance, le terme intermédiaire, comment le troisième ne serait-il pas acte et ne serait-il pas appelé acte ? Et c'est ainsi que conçoit la chose le grand Iamblique [3]. Il est probable que la raison, ὁ νοῦς, a été ainsi nommée de raisonner (τοῦ νοεῖν), c'est-à-dire de son acte, quel que soit d'ailleurs le sens du verbe raisonner (νοεῖν) et qu'il signifie soit connaître, soit se retourner vers le père, soit *le quitter* [4]. Le père est alors seulement existant (ὑπάρχει) ; la puissance possède la possibilité à l'existence ; la raison, à ces moments, ajouterait celui de l'acte. Cette explication maintiendrait la puissante union des premiers principes, qui, s'ils sont trois, sont cependant unifiés les uns aux autres comme la puissance et l'acte de la puissance à l'hyparxis, et il est évident que les principes sont encore plus intimement unifiés les uns aux autres, puisqu'ils ne sont qu'une seule nature, qui dans son rapport à elle-même possède l'hyparxis, la puissance et l'acte, et qui, étant une, se présente sous trois formes. N'est-ce donc pas ainsi qu'il faut les concevoir, et en partant de cette troisième propriété ? Car si nous posons la substance purement substance comme le troisième membre, qui est l'unifié, comment pour-

1. *Phileb.*, 23, c.
2. Olympiod., *in Phædon*, t. 99, Finck : ἡ διὰ τῶν πάντων χωροῦσα τρίας, ὕπαρξις, δύναμις, νοῦς... οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια.
3. Iambl., *de Myst. Æg.*, l. 7, p. 11 et p. 190, éd. Th. Gale.
4. Ἀφίεσθαι ἐκείνου. Je préférerais ἐφίεσθαι, le désirer.

rions-nous dire que le père est représenté [1] selon la substance, si la substance est identique à l'hyparxis? Les deux termes ne signifient donc pas la même chose, mais on appliquera celui d'hyparxis aux Dieux et celui de substance aux choses qui sont suspendues aux Dieux [2]; car c'est la distinction que, en maints endroits, ont l'habitude d'établir les philosophes. Mais même si cela était exact, dans cet ordre l'être n'est pas encore distingué de l'un, et l'unifié n'est pas encore être; donc le père n'est pas l'un. Sans doute le père pourrait être purement un, et l'unifié purement être, le mot étant entendu dans un autre sens, c'est-à-dire l'un et l'autre [3], comme nous l'avons souvent dit : on pourrait accepter cette explication, s'il était vrai que la substance et l'hyparxis diffèrent. Mais maintenant, pour moi du moins, je ne vois pas entre elles une telle différence. Car le être et le subsister, ὑπάρχειν, s'appliquent à la même chose, quoique parfois nous disions que le *être*, τὸ εἶναι, subsiste, ὑπάρχειν [4]; cette manière de s'exprimer est très familière aux anciens, et quoique nous disions qu'avant toute autre chose il faut que le être subsiste, par exemple, avant le *pouvoir*, le *être en acte*, avant le *bien se porter*, le bien-être, et en général avant toutes les autres choses, car dans les genres de l'être [5], l'être précède tous les autres

1. Ὑπογράφεσθαι. L'ὑπογραφή, qui correspond à la formule ὡς τύπῳ λαβεῖν (*Eth. Nic.*, II, 7, p. 1107, b. 14), et à ὑποτυπόω (*Met.*, VII, 2, p. 1028, b. 31), est l'opposé de τελεωτάτη ἀπεργασία, comme une première ébauche ou vague esquisse, opposée à un dessin ferme ou à un tableau parfait, exact et complet. Plat., *Rep.*, VI, 504 : καὶ αὐτῶν τούτων οὐχ ὑπογραφὴν δεῖ ὥσπερ νῦν θεάσασθαι, ἀλλὰ τὴν τελεωτάτην ἀπεργασίαν μὴ παριέναι. Les peintres dessinent une ὑπογραφή, les statuaires dressent en argile un grossier modèle, τύπος. Transportés à la définition des idées, les deux termes expriment un essai de définition, une première et encore insuffisante représentation de l'objet. C'est ce titre modeste que Sextus Empiricus a donné à son ouvrage : Ὑποτυπώσεις. Kant, *Critiq. du Jugement*, § 59, semble le comprendre un peu autrement : « subjectio sub adspectum. »

2. Note marginale, Σῆ. Remarquez que l' ὕπαρξις est dite de Dieu; mais que la substance est dite des choses qui viennent après Dieu.

3. C'est-à-dire un purement et unifié. Kopp sous-entend, après λεγόμενον, les mots de la proposition précédente : οὐδὲ ἄρα τὸ ἓν ἑκάτερον : donc l'un n'est ni l'un ni l'autre.

4. Note marginale : Que le subsister, τὸ ὑπάρχειν, est identique à *le être*.

5. Ou catégories.

genres. Et si par là le être commence et commence au-dessous de quelque chose, ὑπό τι ἄρχει [1] (car nous concevons l'être après l'un), même dans cette supposition, subsister et être seraient identiques, si ce n'est que le être occuperait dans l'ordre un rang supérieur à tout le reste, et que, fournissant aux autres le être, il serait ainsi appelé aussi subsister, ὑπάρχειν. Si donc substance et hyparxis sont identiques et si la substance purement substance est le troisième, quelle raison aurait-on donc de la rapporter au père? La propriété caractéristique paternelle ne veut-elle pas ceci: d'être la cause de l'être d'une autre chose, sans être celle-là même, en tant que paternelle? Donc le père premier, le père purement père, qui n'est pas quelque chose autre pour être ensuite père, mais qui est seulement père, ne *serait* pas lui-même, mais sera cause de l'être des autres choses [2], et en premier lieu de l'être purement être, qui est avant toutes choses : de sorte que le père sera avant toute hyparxis et toute substance. Il en sera de même de la puissance paternelle, en tant qu'elle apporte avec elle la substance et par là est placée dans l'ordre avant la substance. Donc le troisième est l'acte paternel, de sorte que l'acte est antérieur à la substance puisqu'il donne la substance et est l'acte paternel. Donc l'unifié n'est pas la substance purement substance, s'il est l'acte paternel engendrant les êtres, en tant que l'acte est lié à son produit. Par là l'acte paternel, rattaché à l'un et au père, est unifié par suite de sa conversion vers ce qu'on appelle cet un (c'est-à-dire l'un intelligible); cette conversion rassemble et concentre en lui-même les choses qui se séparent de lui et qu'il engendre de lui-même, et par là la substance purement substance est antérieure à la substance déterminée, comme il a été dit plus haut. Il faut ainsi dire que le troisième principe est l'analogue de l'acte premier, parce

1. Le fondement est-au-dessous de la chose qui se fonde sur lui, et dont il est le vrai commencement. C'est le substrat, l' ὑπο-κείμενον, le *sub*-jeté sub. jectum.

2. Il aura une relation qu'exclut la notion de père absolu; il ne sera pas seulement ce qu'il est lui-même, αὐτός.

que réunissant et comprenant le être en acte, le être en puissance, et la propriété paternelle et génératrice, il est devenu purement substance. Car nous appelons substance et être ce qui agit et ce qui *peut* et ce qui subsiste, ὑφεστώς, lui-même antérieurement, de sorte qu'il est substance par soi et que, relativement au père, il est appelé l'acte du père. Peut-être faut-il concevoir la chose comme il suit : le troisième principe est par soi-même substance et hyparxis en acte et selon l'acte ; le second est encore en puissance, et cette locution exprime le *pouvoir ;* car les choses qui ici-bas sont entendues dans un sens inférieur, sont conçues là-haut dans un sens supérieur. C'est ainsi qu'il faut concevoir le rapport de l'être en puissance à l'être en acte. Le père n'est pas encore en puissance, mais il se ravit lui-même et s'enlève, par suite de sa disposition, de quelque manière qu'on l'entende, pour la substance ; car même dans les choses d'ici-bas, l'un de la matière est au-delà [1] de l'un en puissance et quelque chose d'inférieur. Car le en puissance a été déjà défini par sa disposition pour l'espèce. Il serait peut-être plus conforme à la réalité de dire que l'hyparxis exprime exclusivement l'hypostase, comme la puissance exclusivement le *pouvoir*, et l'acte exclusivement le *agir* ; la substance est le tout et embrasse et réunit les trois. C'est pourquoi, d'un côté, ce qui *subsiste*, mais ne *peut* rien, et ce qui *peut*, de l'autre, mais *n'agit* pas, nous disons qu'il n'est pas ou qu'il est en vain, mais d'un autre côté nous estimons que rien n'est en vain [2]. Dans le troisième principe, les trois concourent ensemble ; dans le deuxième, deux seulement ; dans le premier, l'un seulement en réalité ; de là vient que celui-ci est exclusivement hyparxis et hypostase, pour ainsi dire dépouillé, sans puissance et sans acte, s'il est permis de parler ainsi, parce qu'il est conçu selon le degré éminent de la puissance et de l'acte ; le deuxième principe est en même temps hyparxis et puissance, mais il

1. Il est étrange d'entendre d'ici qu'une chose pire, χεῖρον, qu'une autre, est au-*delà*, ἐπέκεινα, d'elle. Un manuscrit donne : ὕλης, au lieu de : ὕλης et peut-être faudrait-il lire : κρεῖττον, au lieu de : χεῖρον.

2. Μάτην γε εἶναι. Formule péripatéticienne.

n'est pas en acte et est antérieur à l'acte, et en toutes choses précède et gouverne ce qui est antérieur à l'acte, comme fait le premier principe à l'égard de ce qui est antérieur à la puissance. Enfin le troisième s'accroissant de l'acte devient substance, c'est-à-dire nature subsistante, pouvant et agissant. L'hyparxis différera donc de la substance comme l'être par soi, uniquement être, diffère de l'être perçu avec d'autres (catégories), car que l'hyparxis est un élément de la substance, et qu'on est tenu de l'admettre pour la démonstration de l'existence du principe le plus simple de tous, nous aurions, pour soutenir cette thèse, les raisons suivantes.

§ 121. Et je pense qu'elles peuvent être le mieux présentées comme il suit. L'hyparxis, comme le terme même l'indique, signifie le premier commencement de chaque hypostase : c'est, pour ainsi dire, une sorte de fondement, de substructure, qu'on pose préalablement au-dessous de toute construction et de la construction tout entière. C'est pourquoi celui qui lui a donné ce nom, a mis d'abord la préposition du commencement, parce qu'il voulait exprimer le principe qui est préalablement posé sous toutes les choses qui sont dites être, sous quelque rapport que ce soit. Ainsi l'hyparxis est la simplicité [1] qui précède toutes choses, à laquelle vient se surajouter toute composition; elle est l'un même, conçu au-delà de tout, et premier substrat, qui est le causant de toute substance, sans être encore substance ; car toute substance est composée soit par union, soit par mélange, soit de toute autre manière. Cet un est exclusivement un. S'il doit y avoir quelque composition, il faut absolument que l'un et le simple soit préalablement *sous*-posé et qu'il présubsiste [2], car sans cela aucune autre chose ne procéderait à l'hypostase. L'un est donc l'hyparxis de toute substance et sa première supposition, ὑπόθεσις. Et si avant cette hyparxis on suppose l'hyparxis [3] dans sa simplicité propre, celle-ci sera productrice de la substance, de sorte qu'elle sera néces-

1. L'état le plus simple des choses.
2. Προϋποκεῖσθαι καὶ προϋπάρχειν.
3. Outre l'hyparxis de la substance, il y a l'hyparxis absolue.

sairement paternelle. Nous arrivons donc ainsi à établir l'identité de l'un, de l'hyparxis et du père.

A la suite de cette première supposition, de cette hyparxis, s'y surajoute une sorte de seconde supposition, qui est pour ainsi dire la pluralité de l'un, une sorte de division de l'un qui veut être toutes choses avant toutes choses; c'est ce que nous appelons, par analogie, puissance, parce que la puissance est le prolongement de la substance.

Après cette seconde *supposition,* procède le troisième principe, enfermant, semble-t-il, l'espèce la plus parfaite, et parfaite en tout, qui est pour ainsi dire divisée en trois, et dont l'unification arrive à constituer la substance au lieu de l'hyparxis. C'est pour cela que la raison paternelle ressemble au père propre, se retourne vers lui, comme l'unifié ressemble à l'un et la substance à l'hyparxis. Néanmoins, la puissance ne lui [1] est pas identique : c'est quelque chose d'autre, comme terme moyen : elle sort, il est vrai, de la simplicité paternelle, et par là s'unit à la raison, mais elle n'est pas encore circonscrite en une union [2], c'est seulement l'épanchement, l'infinition de l'un qui veut être : c'est pourquoi la puissance est avec le père, en tant qu'il demeure un; c'est l'un qui s'épanche. C'est pourquoi le deuxième principe n'est pas encore unifié, mais toujours un, quoique s'épanchant pour ainsi dire et se jetant dans un véritable chaos.

Nous avons suffisamment par là expliqué en quoi l'hyparxis diffère de la substance. Il est clair que partout, conformément à l'analogie, l'hénade séparée de la substance sera séparée comme hyparxis; car si l'un est purement hyparxis, l'unifié aussi sera purement substance. Et si l'un, opposé comme espèce à l'être qui lui est suspendu, est hyparxis selon la différence, l'être aussi, comme opposé à cette hyparxis substance, sera cependant hyparxis selon la simplicité, et le purement un sera uniquement hyparxis, comme les purement plusieurs sont seulement plusieurs et rien

1. Au père.
2. Elle ne forme pas encore une chose une, susceptible d'être enclose dans une définition.

autre chose que les plusieurs ou la première puissance [1]. Il en sera naturellement ainsi également de l'unifié, qui est le mélange de l'un et des purement plusieurs, et voilà pourquoi lui-même étant purement unifié est dit le purement être, parce que ce qu'on appelle partout un [2] est ce qui, il est vrai, a été modifié par l'un [3], mais cependant n'est pas un, comme le montre Platon dans le *Sophiste* [4]. Ainsi donc, très justement, l'un est le père de la triade, parce qu'il est antérieur à l'être, qu'il est le générateur de l'être ; les plusieurs sont la puissance du père, parce qu'ils sont le prolongement de l'un qui tend à la génération de l'être ; la raison paternelle, c'est l'unifié et l'être conçu dans sa conversion à l'un paternel, conversion qui n'est pas la conversion *gnostique,* — car la connaissance n'a pas encore été là distinguée, — ni la conversion vitale, — car là la vie non plus n'a pas encore été distinguée. Ce n'est pas non plus la conversion substantielle, car la substance n'a été distinguée et opposée à ces moments qu'après l'unifié. La conversion substantielle, qui est la plus ancienne de toutes les conversions, ne se retourne pas vers la substance, mais vers le purement un. C'est pour cela que la conversion de cet être antérieur à tout est supérieure [5] à toutes les conversions. C'est pourquoi elle est la conversion, purement conversion, et non une conversion déterminée, comme l'est la conversion *gnostique* qui se retourne vers l'objet *gnostique,* la conversion concupiscente vers l'objet concupiscible (car celle-ci est plutôt conversion vitale), ni même la conversion de l'unifié qui se retourne vers l'être, car même celle-ci est une conversion déterminée et vers un objet déterminé [6]. Nous parlons de la

1. Il y a donc trois hyparxis : — l'une, selon la différence ; — l'autre, selon la simplicité, — et l'hyparxis purement hyparxis.

2. Πανταχοῦ τὸ λεγόμενον. Il faut sous-entendre ἕν.

3. Ὄν πέπονθε μὲν τὸ ἕν, a participé de l'un, qui n'est qu'un par accident, πάθος.

4. *Soph.*, 245, a. b. : « L'être, qui est un tout quantitatif et un *tout* qualitatif, πᾶν καὶ ὅλον, ne peut pas être l'un en soi. »

5. Ὑπερέχουσα, elle a un excédent de compréhension par rapport aux autres.

6. Τίς γάρ... καὶ πρός τι.

conversion la plus simple de toutes et qui se retourne vers l'objet le plus simple de tous, la conversion de l'unifié vers l'un, du premier vers le premier : c'est là sa seule distinction, ou plutôt c'est là le caractère de cette supériorité indistincte, qu'elle est plutôt une union qu'une conversion. Mais cependant l'analogie dira qu'elle aussi est une conversion, et nommera raison, la raison qui subsiste selon elle, parce que le propre de la raison est la conversion. Et si la distinction achevée et fixée est le propre de la raison, comme nous l'avons dit, plus haut, par cette raison, l'unifié sera appelé raison, parce qu'il est troisième à partir du père, aussitôt qu'il arrive à pouvoir raisonner ; mais il ne doit ce nom qu'à une sorte d'analogie qui dépasse la mesure, et pour les besoins de l'exposition. Mais ces considérations générales sont suffisantes.

§ 122. Mais il faut parler de ce mode plus particulier selon la division ternaire de l'unifié, selon laquelle le degré le plus élevé de l'unifié est absolument indistinct; — le moment intermédiaire est par là même où celui-ci est en train de se distinguer sous certains rapports ; — la limite (*qui se distingue*) est, pour ainsi dire, l'état de distinction achevée de l'unifié [1]. Car Platon [2], qui l'a distingué en deux, l'un et l'être, a trouvé cependant que chacun d'eux devient l'un et l'autre à la fois; il a fait le milieu un tout composé de l'un et de l'être — c'est là le caractère propre de la chose qui est en train de se distinguer; — le terme extrême supérieur est absolument un-être : l'un de l'être, l'être de l'un [3]. Si l'on veut ajouter encore quelque chose, on dira avec raison que le terme supérieur possède l'être subjugué par l'un, que le dernier à son tour possède l'un subjugué par l'être et que dans le membre intermédiaire, chacun des deux se balance et s'équilibre, — ou bien encore, comme Platon, que celui-ci

1. Τὸ δὲ πέρας διακρινόμενον ὡς τοῦ ἡνωμένου τὸ διακεκριμένον. Je supprimerais volontiers διακρινόμενον, car il y a opposition entre cet état et celui de διακεκριμένον, qu'on attribuerait à la fois à l'unifié.

2. Plat., *Soph.*, 245 *b*.

3. *Parm.*, 143 *a* : « L'être a toujours l'un et l'un toujours l'être. »

est un-être, celui-là tout et parties, l'autre pluralité infinie. — Ils seront donc analogues à la raison, ce dernier selon la distinction déjà fixée et achevée de la multiplicité; le moyen, selon la distinction qu'il est en train d'opérer; le premier, selon qu'il est unifié. C'est pourquoi l'extrême supérieur est seulement un-être; le moyen commence déjà quelque division; le troisième est divisé en plusieurs; comme la raison, avons-nous dit, se divise en espèces, de même ce dernier est divisé en plusieurs, que nous disons être plusieurs avant tout nombre; d'où naît la pluralité infinie, parce qu'il est, par nature, sans nombre et antérieur à toute détermination numérique. Car le nombre n'admet pas l'infinité, pas même dans le langage, mais seulement la pluralité, parce que la pluralité infinie n'est que la matière du nombre, matière qui a besoin d'une limite numérique, ou plutôt ce n'est même pas sa matière, pas même la matière ayant besoin de la limite; mais elle est au-delà de l'hypostase de tous les nombres. Ainsi donc ces plusieurs sont les plusieurs de l'unifié un, comme les plusieurs avant l'unifié sont plusieurs selon le deuxième principe, qui est, comme nous l'avons dit, les purement plusieurs de l'un, comme un-plusieurs, tandis que ceux-ci sont comme unifié-plusieurs, antérieurement auxquels préexiste, au milieu de l'intelligible, non les plusieurs ni la pluralité infinie, mais le tout et les parties, c'est-à-dire les plusieurs encore enveloppés dans l'un et ne fesant que commencer à s'en distinguer. C'est par là que se produit le tout au lieu de l'un et les parties au lieu des indivisibles qui ont été concentrés par leur un propre, parce que la distinction en a été complète et parfaite, distinction qui s'est opérée en tant de parties et en parties ayant les qualités qu'il est de la nature de l'unifié d'admettre. Ces fragments étant devenus tels et en tel nombre dans l'unifié, les plusieurs ont immédiatement apparu. Toute la pluralité infinie sera donc analogue à la raison et [*cette pluralité infinie tout entière sera analogue* [1]]

1. Je mets entre parenthèses cette phrase qui me paraît une pure répétition du copiste : τὸ πᾶν ἄπειρον πλῆθος ἀναλογήσει ἄρα τῷ νῷ καὶ τοῖς ἐν τῷ νῷ εἴδεσι [τὸ ἄπειρον τοῦτο πλῆθος πᾶν].

aux espèces contenues dans la raison. C'est pourquoi on l'appelle la raison intelligible de tout l'intelligible [1], le terme moyen de l'unifié sera analogue à l'ordre moyen qui a reçu en partage le même nom dans le second diacosme après le diacosme intelligible; l'extrême supérieur sera analogue à l'élémenté et à l'ensemble constitué d'éléments mélangés, et cet extrême supérieur étant unifié est l'unifié de tout le monde unifié. Et maintenant, inversement, dans le troisième diacosme, le diacosme intellectuel, la raison sans division aucune et qui est une fois au-delà [2], est assimilée à l'extrême supérieur de l'unifié et à l'absolument unifié et Hécate, visible des deux côtés [3] et apparaissant dans son tout divisé en plusieurs parties, est comparable au membre intermédiaire de l'unifié. Ce qu'est dans celui-ci la raison *deux fois au-delà*, projetant des éclairs de lumière de ses divisions intellectuelles, s'il est permis de s'exprimer ainsi, tel est là-haut le monde intelligible, lui aussi lançant de ses divisions intellectuelles, des éclairs lumineux. Mais s'il y a, dans l'unifié, quelques différences de cette nature, ou du moins des prémanifestations et des précauses de telles différences, ou quel que soit le terme dont on préfère se servir (car nous nous sommes longuement expliqués sur ce sujet, plus haut où nous avons dit que l'unifié était la raison paternelle, tantôt considérée comme une et comme un tout, tantôt comme divisée dans les trois parties indiquées) — il est évident que par le même raisonnement nous partagerons la puissance complète et parfaite en trois puissances et le père un en trois pères. Car

1. Elle est l'extrême inférieur de cette triade.

2. Il y a des rangs dans l'au-delà. Nous verrons tout à l'heure la raison *deux fois au-delà*, δὶς ἐπέκεινα. Conf. Procl. *in Crat.*, p. 64. *Orphica*, fr. 50. Mich. Psellus, §§ 6, 7 et 9. Le premier meneur du monde, κοσμαγός, est ce qu'on appelle le *une fois au-delà*, ou la raison paternelle. Il est ainsi appelé parce qu'il est unié, ἑνιαῖος. Hécate est purement *au-delà*; — le troisième κόσμαγος, est ce qu'on appelle le *deux fois au-delà*, ou la raison intelligible. Il a la fonction démiurgique, prépose au monde le type des idées et s'appelle *deux fois au-delà* parce qu'il est dyadique, contient dans sa raison les intelligibles et communique aux mondes la sensation.

3. Ἀμφιφαής (*Orac. Mag.*, p. 78. Opsop. Lobeck, *Agl.*, p. 543. A. Jahn, *Eclogæ... de philos. Chald.*, p. 13) — ou tenant une torche dans chaque main.

l'un sera père de l'unifié dans la raison unifiée, l'autre de l'unifié considéré comme tout et parties, l'autre enfin, le père de l'unifié conçu selon la pluralité infinie. C'est pourquoi cette raison a été appelée, dans la triade paternelle, raison paternelle. La raison intermédiaire a été appelée puissance, et la raison première a été appelée père des pères. De même, on concevra les puissances divisées en trois, réunies des deux côtés aux trois, je veux dire [1] d'un côté aux trois pères, de l'autre aux trois raisons paternelles. Car les puissances sont toujours visibles des deux côtés, commensurables à l'un et à l'autre des termes dont elles sont distantes [2]. Cependant, même dans la triade des puissances, la première a la dignité paternelle par rapport aux autres ; celle du milieu est la puissance des puissances ; la troisième est la raison de la première. Car, même dans la triade unifiée et intellectuelle, qui est la limite où il touche le diacosme intelligible, le premier est père des raisons, le moyen est puissance, le troisième est raison unifiée et par là raison du père unifié.

§ 123. Ce que nous avons dit au sujet des triades chaldaïques [3] sera suffisant pour notre objet présent ; car nous ne voulons pas trop curieusement examiner si c'est bien la vérité qui nous a été transmise sur elles par les *Oracles ;* car ce n'est pas encore le moment opportun de nous livrer à cette recherche. Mais puisque nous avons été amenés à en dire quelque chose, à l'occasion du mode de production [4] relative aux intelligibles et afin de purifier nos pensées, voyons maintenant et examinons aussi, tout en observant la mesure, les théories des autres théologiens sur le diacosme

1. Ruelle propose d'ajouter ταῖς δυνάμεσι pour obtenir le nombre trois. Mais comme ce sont les puissances qui touchent, comme moyen, et de deux côtés seulement, les trois, il faut entendre les trois pères et les trois raisons paternelles.

2. Ce sont des moyens de proportions, qui sont à égale distance de l'un et de l'autre extrême et vus de chacun des deux, ἀμφιφαής.

3. Ainsi c'est le système des triades chaldaïques qui vient d'être exposé depuis le § 111.

4. Προβολῆς. Un manuscrit donne : τῆς περὶ τὸ νοητὸν παραβολῆς εἵνεκα, qui est peut-être une meilleure leçon.

intelligible, voyons si nous pouvons tirer d'eux quelque lumière encore plus vive, et la plus vive possible, sur cette union qui va au-dessus de toutes les autres.

Dans ces célèbres poèmes qui circulent sous le titre de *Rhapsodies Orphiques*, il y a une espèce de *Théologie* sur l'intelligible [1], que les philosophes interprètent comme il suit : Pour principe unique de l'univers des choses, ils posent Chronos, et ils font de l'Éther et du Chaos [2], deux autres principes ; et comme au lieu de l'être purement être, ils imaginent l'*Œuf*, ils arrivent à constituer ainsi la première triade [3]. Dans la seconde, ils font entrer le Dieu ou l'œuf conçu et l'œuf concevant, τὸ κυούμενον καὶ τὸ κυόν, ou la Tunique blanche [4], ou le Nuage, parce que c'est d'eux que s'élance et sort Phanès ; car les philosophes ne sont pas d'accord sur le membre moyen. Quel que soit ce moyen, qu'ils le considèrent comme la raison ou comme le père et la puissance, ou qu'ils inventent quelque autre interprétation, ces imaginations sont de leur cru, et il n'y a rien là qui appartienne à Orphée. Quant à la troisième triade, ils la composent de Mêtis, qui est la raison, d'Héricapée [5], qui est la puissance, et de Phanès lui-même, comme père [6].

1. Ce passage est cité par Cousin, Procl., *in Parm.*, éd. in-4°, p. 1121, note; par Lobeck, *Aglaoph.*, p. 483, qui omet les mots : ἡ περὶ τὸν νοητόν (ἡ θεολογία τις) et, plus complètement, par P. Cory (*Ancien Fragm.*, p. 310).

2. Procl., *in Parm.*, VI, 102 : « Orphée nous dit qu'il y a deux causes des choses : l'éther ou la limite, le chaos ou l'infini. »

3. Olympiodore (*in Phil.*, p. 285) : « Iamblique dit que dans les poèmes orphiques les trois monades se manifestent dans l'œuf mythique. »

4. Τὸν ἀργῆτα χιτωνά ou, suivant Bentley (*Ep. ad Mill.*, p. 454), ῥαγέντα. Plutarque (*Placit.*, II, 6, 396) et Galien (*Histor. Phil.*, XI, p. 34) rapportent que Leucippe et Démocrite s'étaient déjà servis de cette image de la tunique : χιτῶνα κύκλῳ καὶ ὑμένα περιτείνουσι τῷ κόσμῳ. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 482 : « Quæ sunt platonicorum commenta frigidissima omnia ad triadas suas revocare obstinantium, quarum unaquaque continentur tres monades : πατήρ, νοῦς, δύναμις, eodemque tendunt præcedentia verba *multifariam corrupta*, unde tamen intelligas Orpheum extremum illud, quod cuncta complexu suo coerceret, modo νεφέλην, modo ἀργῆτα χιτῶνα appellasse. » Le passage de Damascius est, comme on le voit, reconnu profondément altéré.

5. Procl., *in Tim.* (Schneid., p. 705), l'appelle πρῶτος βασιλεὺς περικλυτὸς Ἡρικεπαῖος.

6. Hermias, *in Phædr.*, pp. 141 et 143.

Peut-être faut-il composer la deuxième triade selon le Dieu trimorphe, conçu mais encore dans l'œuf, car le membre moyen représente toujours l'un et l'autre des extrêmes, et c'est ainsi qu'il est à la fois et l'œuf et le Dieu trimorphe. Tu vois ainsi que l'œuf est l'unifié, et que le Dieu trimorphe, et en réalité polymorphe, est le moment de l'intelligible arrivé à la distinction achevée ; le moyen, selon l'œuf, est encore unifié, et selon le Dieu, il est déjà parfaitement distingué : le tout peut s'appeler ce qui se distingue. Telle est la théologie orphique, comme on l'interprète habituellement.

§ 123 *bis*. Mais la théologie qu'on rapporte à Hiéronymus et à Hellanicus, — si ces deux auteurs n'en font pas un seul, — s'explique ainsi : « L'eau, dit-il [1], existait au commencement, ainsi que la matière de laquelle a été tirée la terre solide. » Il suppose donc d'abord deux principes : l'eau et la terre, celle-ci naturellement divisible, celle-là comme une force capable de souder et de ramasser, et il omet le principe un, celui qui est antérieur aux deux, le principe ineffable. Car le fait même de n'en rien dire, en prouve la nature ineffable. Quant au troisième principe, engendré après les deux autres et engendré d'eux, je parle de l'eau et de la terre, c'est, dit-il, un dragon ayant les têtes d'un taureau et d'un lion accouplées ensemble ; — au milieu du corps, le visage d'un dieu, pourvu d'ailes aux épaules. Il s'appelle Chronos qui ne vieillit pas et aussi Héraclès : il a pour compagne *Anankè,* qui est la même nature qu'Adrastée, nature incorporelle qui se répand [2] dans tout le monde et touche à ses deux limites extrêmes. Je pense qu'il veut dire par là le troisième principe existant selon la substance, sauf qu'il l'a fait mâle et femelle pour le faire concevoir comme la cause génératrice de tout, et je suppose que la théologie des *Rhapsodies,* qui a omis les deux premiers principes avec le principe qui précède les deux et qu'elle ne nous fait connaître que tacitement, je suppose, dis-je, qu'en partant

1. Hiéronymus ou Hellanicus. Conf. Lobeck, *Agl.*, p. 340, et Zeller, t. I, p. 70.
2. Διωργυιωμένη.

du troisième principe qui vient après les deux, elle a posé le principe de ce troisième, comme ayant le premier quelque chose qui se laisse exprimer par la parole et qui est proportionné à ce que les hommes peuvent entendre. Car il est [1], dans ce système, le Chronos non vieillissant, si fréquemment nommé dans cette théologie, père de l'Éther et du Chaos. D'après cette théologie, certainement, ce Chronos est le Dragon enfanté, qui a son tour enfante trois choses qu'elle appelle l'Éther intellectuel, le Chaos infini, et, en troisième lieu, après ceux-ci, l'Érèbe nébuleux. Ils forment, suivant ce qu'elle nous enseigne, la seconde triade, analogue à la première ; car elle est dynamique comme celle-ci est paternelle. C'est pour cela que le troisième membre en est l'Érèbe à la nature nébuleuse, que le membre supérieur et paternel est l'Éther, non pas au sens absolu, mais intellectuellement entendu; tandis que le terme médian est naturellement le Chaos infini. Et cependant, cette même tradition, qui donne à Chronos un rejeton, dit que Chronos a déposé dans ces Dieux, le germe de l'œuf, qui a été enfanté en eux, parce que c'est d'eux que procède la triade troisième, la triade intelligible. Qu'est-elle donc, cette triade? C'est l'œuf, la dyade des deux natures, mâle et femelle, contenues en lui, et la multiplicité des spermes de toute espèce, qui fait le membre du milieu. Enfin, le troisième membre est le Dieu incorporel, ayant aux épaules des ailes d'or, aux flancs des têtes de taureaux accouplées, et sur la tête un dragon immense, semblable aux formes des animaux sauvages les plus divers [2]. Ce Dieu, nous devons le concevoir comme la raison de la triade; les genres intermédiaires, les plusieurs et les deux, sont la puissance, l'œuf lui-même est le principe paternel de la troisième triade; et le troisième Dieu de cette même troisième triade, la théologie le célèbre sous le nom de Protogonos et de Zeus l'ordonnateur de toutes choses et du monde entier :

1. Le troisième principe.

2. Pour un être incorporel, c'est une étrange description. Lobeck, p. 486, propose δισώματος, et met les mots au nominatif, car l'accusatif ne se justifie pas grammaticalement.

ce qui le fait appeler encore Pan. Voilà ce que la généalogie nous apprend sur les principes intelligibles.

§ 124. La théologie qu'on trouve chez le péripatéticien Eudème [1], inscrite comme étant d'Orphée, passe sous silence tout l'intelligible, parce qu'il est complètement ineffable et se dérobe à la connaissance qui a pour méthode le raisonnement discursif et permet une exposition. Il fait le commencement des choses la Nuit, comme Homère l'a fait, quoiqu'il ne donne pas une généalogie continue. Car on ne doit pas admettre l'interprétation d'Eudème qui prétend qu'il a fait le commencement l'Océan et Téthys. Car il semble avoir su que la nuit était si bien la plus grande Déesse, que Zeus lui-même l'adore :

« Car il craignait de rien faire qui fût contraire aux sentiments de la Nuit rapide ».

Posons donc qu'Homère commence par la Nuit. Hésiode me semble dire que le Chaos a été le premier né, en donnant le nom de Chaos à la nature incompréhensible et absolument unifiée de l'intelligible, et en faisant procéder de là la Terre

1. Cet Eudème est appelé par Simplicius (*in Phys.*, III, VI, 216), très attaché aux idées de Damascius, le plus fidèle disciple d'Aristote. D'après ce commentateur (*id.*, id.) et Jonsius (IV, 253), Damascius aurait écrit sa biographie. — Notre auteur cite encore plus loin une Ἱστορία d'Eudème, qui n'était qu'une histoire de l'astrologie. Outre la théologie, qui est plutôt une théogonie, Damascius en nomme encore deux autres, dont l'une contenue dans les *Rhapsodies orphiques*, et l'autre serait d'Hiéronymus et d'Hellanicus. Wyttenbach (*Bib. Crītic.*, vol. II, p. 11, p. 89) croit que ce dernier est l'historien ; Lobeck (p. 339) suppose que c'est le péripatéticien dans son ouvrage : περὶ ποιητῶν. La question est de savoir si cet Hellanicus est le personnage de Lesbos qui vivait au Ve siècle. Dans ce cas il faudrait accorder une certaine valeur à sa théologie, au moins une valeur historique, et reconnaître que nombre d'idées qui semblaient n'appartenir qu'à des époques très postérieures, remontent à une date plus reculée, et antérieure même à Aristote. Zeller, comme Müller (*Fragm. Hist. gr.*, t. I. p. XXV) pense que l'ouvrage n'est pas authentique, et que le nom d'Hellanicus ou est fictif ou celui d'un personnage inconnu qui, à une date très postérieure, aura écrit ce livre en empruntant le nom d'un auteur célèbre, mais en puisant à d'autres sources la doctrine. Quant à Hiéronymus, c'est, au dire de Josèphe (*Antiq. Rom.*, 1, 3, 6, 9), un Égyptien, auteur d'une archéologie phénicienne, et il faut le distinguer du péripatéticien du même nom.

d'abord, comme une sorte de principe de la génération entière des Dieux; à moins cependant qu'il n'ait fait du Chaos le second des deux principes; de la Terre, du Tartare et d'Éros, l'intelligible sous trois formes, et admis Éros au lieu du troisième, d'après ce que nous avons conçu comme conversion. Car c'est le nom que lui donne aussi Orphée dans les *Rhapsodies* [1]. La Terre est mise à la première place, comme étant la première chose qui ait été formée dans un état solide et substantiel ; enfin le Tartare remplit la fonction

1. Orphée passait pour l'auteur non seulement d'une théogonie, mais de beaucoup d'autres ouvrages et entre autres de Ἱεροὶ λόγοι. Suidas, dans le catalogue des œuvres d'Orphée « Ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψωδίαις κδ' », cite précisément celui auquel se réfère Damascius. Marinus (*Vit. Procl.*, § 27) dit que Proclus avait écrit des scholies et des mémoires sur Orphée, mais n'avait pas étendu ses recherches sur toute sa *Théomythie*, ni sur toutes ses *rhapsodies*, εἰ καὶ μὴ εἰς πᾶσαν τὴν θεομυθίαν ἢ πάσας τὰς ῥαψωδίας. On attribuait la composition d' Ἱεροὶ λόγοι encore à Théognète et à Cercops. Saint Clément (*Strom.*, I, p. 397) : Κέρκωπος εἶναι τοῦ Πυθαγορείου... τὴν εἰς Ἅδου κατάβασιν καὶ τὸν Ἱερὸν λόγον. Plusieurs Ἱεροὶ λόγοι passaient pour être de Pythagore. Iamblique (*Vit. Pythag.*, § 152) cite de l'un d'entre eux plusieurs préceptes relatifs aux abstinences, aux jours propres aux sacrifices, préceptes liés à la superstition des nombres. Héraclide en cite un autre, de Pythagore, dont le commencement était

ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μετ' ἡσυχίης τάδε πάντα

et qui contenait des préceptes de vertu et de piété. Un troisième, écrit en prose, traitait des nombres (Iambl., *Vit. Pyth.*, § 96) : c'est celui que semble désigner Hiéroclès (*in Aur. Carm.*, p. 165) par le titre : ἐκ τοῦ εἰς Πυθαγόραν ἀναφερομένου Ἱεροῦ λόγου. Proclus (*in Euclid. Elem.*, p. 7) trouve que toute la philosophie des Pythagoriciens n'est qu'un grand Ἱερὸς λόγος : « Καὶ ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία... τοιοῦτος γὰρ ὁ Ἱερὸς σύμπας λόγος. » Diodore (l. 98) prétend que c'est des Égyptiens que Pythagore avait appris τὰ κατὰ τὸν Ἱερὸν λόγον, comme la géométrie et la théorie des nombres. Syrianus (*in Met. Arist.*, XIII, p. 108, trad. Bagol.) mentionne aussi les Ἱεροὶ λόγοι de Pythagore : « Interminatam dualitatem quam Chaos Pythagoras in *sacro sermone* vocavit. » *Id.*, p. 121 : « Si quis vero *sacrum ipsum* Pythagoræ *sermonem* consequi posset ». *Id.*, p. 71 *b* : « Pythagoras ipse in *sacro sermone* formarum et idearum dominum esse numerum ipsum dicit. » Mais Iamblique (*Vit. Pyth.*, 304) prétend que Pythagore ne faisait que suivre le modèle tracé par Orphée : « Τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας παράδειγμα... ἔκειτο ἐν Ὀρφεῖ. » C'est cet Ἱερὸς λόγος que semble viser Jon (S. Clem., *Strom.*, I, 397 : Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν ταῖς Τριαγμοῖς et Fabricius, *Bib. Grecq.*, t. I, p. 785) quand il dit que Pythagore avait rapporté à Orphée certaines de ses doctrines. Dans les *Argonautiques* (v. 40) Orphée se cite lui-même : Ἄλλα δέ σοι κατέλεξα ἠδ' ὅσον Αἰγύπτῳ ἱερὸν λόγον ἐξελόχευσα.

de moyen, parce qu'il est déjà en mouvement pour arriver à la distinction.

Acusilaüs [1] me semble poser pour premier principe le Chaos, comme absolument inconnaissable ; après ce principe, les deux qui suivent sont l'Érèbe, principe mâle, et la Nuit, principe femelle : celle-ci tenant la place de l'infinité, celui-là de la limite. Du mélange de ces deux, dit-il, sont nés l'Éther, Éros et Métis, qui constituent les trois hypostases intelligibles ; au degré le plus élevé, il met l'Éther, au milieu Éros, par suite de la fonction naturelle d'intermédiaire que remplit l'Amour ; le troisième rang est occupé par Métis, conformément au rôle de la raison même, si souvent relevé. En outre, il fait provenir encore de ces Dieux un nombre considérable d'autres Dieux, si l'on en croit l'histoire d'Eudème [2].

Épiménide a posé deux principes : l'Air et la Nuit ; — c'est par un respect religieux qu'il passe sous silence le premier qui précède les deux, par lesquels, je pense, qu'il fait engendrer le Tartare, troisième principe, comme étant un principe mixte et résultant du mélange des deux autres. Il a appelé ainsi cette espèce de médianité [3] intelligible, issue des deux principes, parce qu'il tend vers les deux extrêmes, le degré supérieur et la limite dernière qui, en se mêlant l'un à l'autre, engendrent cet œuf qui est véritablement l'animal intelligible, duquel, à son tour, procèdent les autres générations.

§ 124 *bis*. Phérécyde de Syrie, d'un côté, fait être éternellement Zeus [4], Chronos et Chthonia, les trois premiers

1. Boissonade (*Classic. Journal*, XX, 1819, p. 216) : « Acusilaus, teste Suida, Genealogias ex æneis tabulis scripserat, quas ejus pater invenisse dicebatur, dum quemdam domus locum foderet ». Comme le remarque Zeller, t. I, p. 67, il se rattache surtout à Hésiode.

2. Une histoire de l'astrologie.

3. Μεσότητα.

4. Au lieu de Ζᾶντα μὲν du texte et des restitutions proposées, je lis Ζᾶν τὰ μέν. Kopp a conservé dans son texte Ζᾶντα ; — Ottf. Müller (Heitz, *der Philosoph Damascius*) lisait : Ζῆντε μέν ; — Fabricius (Sext. Emp., *Opp.*, p. 135) : Ζῶνα. Le fragment IV de Phérécyde donne : Ζᾶς ποίει φάρος μέγα τε καὶ καλόν. Sturz, p. 46, d'après saint Clément. Eustath., *ad Hom. Od.*, p. 1387, 24 : « Ζῆν, καὶ Ζὰν καὶ Ζάς, καὶ Ζῆς, παρὰ Φερεκύδῃ.

principes [1]; l'un antérieur aux deux, les deux suivant le premier. Chronos, de sa propre semence, a fait le feu, le pneuma et l'eau qui, à mon sens, représentent la triple nature de l'intelligible, desquels, divisés en cinq sanctuaires mystérieux, est sortie la nombreuse génération des autres dieux, qu'on appelle la génération des cinq sanctuaires, Πεντέμυχος, ce qui revient à dire, sans doute, la génération des cinq mondes, Πεντέκοσμος; nous trouverons probablement ailleurs l'occasion d'en parler [2].

Voilà donc le nombre et la nature des hypothèses qui ont été exposées dans les mythes helléniques; il y en a beaucoup d'autres encore : le résumé que nous venons de faire est suffisant.

§ 125. En ce qui concerne les Barbares, les Babyloniens semblent avoir négligé le principe un de tout et en avoir établi deux : Tauthé et Apason, en faisant de celui-ci, Apason, le mari de celle-là, et avoir nommé celle-là la mère des Dieux. De ces deux dieux est né un enfant unique [3], Moûmis, le même à ce que je pense, que le monde intelligible produit par les deux principes; puis, d'eux encore, a procédé une

1. Conf. Diog. L., I, 119.

2. Sturz, *Pherecyd.*, p. 43, traduit μυχούς par *conclavia* et ajoute : « h. e. Unumquodque peculiarem aliquam, in qua operaretur, regionem accepisse, quodque destinatum finisse peculiari cuidam usui. » Conf. sur les sens de μυχός Koepper, *ad Iliad.*, § 152. Porphyre (*de Antr. Nymph.* 31) rappelle aussi que Phérécyde, pour exprimer symboliquement les générations et les disparitions, c'est-à-dire les migrations des âmes, τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις, se servait des termes, μυχοί, βόθροι, fosses, ἄντρα, θύραι et πύλαι. Au lieu de πεντέμυχον, Sturz lit πεντέμψυχον, qu'il explique ainsi : « Quia et ex illis quinque principiis alia existerent et hæc rursus alia gignerent. » Et si Damascius identifie ce mot avec πεντέκοσμον, c'est que : « unumquodque illorum patet latissime. » Conf. Plut., *de defect. Orac.*, c. 23, qui mentionne que les grammairiens, interprètes d'Homère, ont prétendu que le poète avait divisé l'univers en cinq mondes et que Platon (*Tim.*, 55 c.) ramène à cinq les figures primitives des corps et peut-être aussi l'univers à cinq mondes : πότερα δὲ ἕνα ἢ πέντε αὐτοὺς (κόσμους) ἀληθείᾳ πεφυκότας... πᾶς εἰκότως διαπορῆσαι... « Niminum propterea quod quatuor sunt rerum elementa, quæ in unum conjuncta, quintum quoddam efficiunt, οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης. » Conf. Brandis. *Handbuch. d. Gr. Plut.*, t. I, p. 80; Zeller, t. I, p. 64.

3. Unigenitus, μονογενῆ.

autre génération : Dachès et Dachos; enfin, une troisième, encore venue des deux mêmes, Kissaré et Assôros, qui ont engendré trois enfants : Anos, Illinos et Aos; d'Aos et de Dauké est né un fils, Bêlos, qu'ils prétendent être le Démiurge [1].

§ 125 *bis*. Les mages et toute la race arienne [2], comme l'écrit encore Eudème, appellent tout l'intelligible et l'unifié, les uns *le Lieu* (Τόπος) et les autres, Chronos; de lui s'est séparé le Dieu bon et le mauvais démon, ou avant eux, comme quelques-uns le disent, la lumière et les ténèbres. Ceux-ci donc, après la nature indistincte, constituent par eux-mêmes, dans l'état de distinction en train de se réaliser, un donble couple de Dieux supérieurs, dont l'un a à sa tête Oromasdès, et l'autre Areimanios [3].

§ 125 *ter*. Les Sidoniens, d'après le même auteur [4] posent,

1. Apason semble être identique au Πόθος de Sanchoniathon (*Orelli*, p. 10) : à ce que croit Renan (*Mém. Acad. Inscript.*, t. XXIII, p. 251) : « Le mot dont se sert Eudème est Ἀπασῶν, qui est certainement חפצון, équivalent exact de πόθος. » En effet, חָפֵץ signifie delectari et חֵפֶץ desiderium. Halevy (*Mélanges Graux*, 1884, p. 58, et *Acad. Inscript.*, 1883, 26 janvier) ne partage pas l'opinion de Renan. Jenzen, *die Kosmologie der Babylonier*, 1890, p. 244, compare les noms assyriens, Apsu, Oceanus, avec l'Apason de Damascius. Sur Anos, Rob. Brown, *Etruscan notes* (*The Platonist*, 1887, t. III, p. 48) : « Akkadian AN—A+NA—AN+NA (high, Sky, God) from which the Assyrian ANU (The God *Anu* and generally God), and thence the Anos of Damaskios the Neoplatonist. » Note de Ruelle.

2. Πᾶν τὸ Ἄρειον γένος.

3. C'est ce passage de Damascius que Anquetil cite à l'appui de son opinion sur l'unité absolue du premier principe dans la doctrine de Zoroastre et qu'il appelle *Zéruané akéréné*, être premier, bienfaisant, créateur, renfermant en soi toute perfection et qui a produit Ormuzd (Auramazda ou le sage éternel) et Ahriman (Angramainju ou le mauvais esprit). Roth (*Theolog. Jahrb.*, 1849, VIIIe vol. pp. 287 et 288) n'admet pas la valeur de ce témoignage parce qu'il y a lieu de douter de l'identité de cet Eudème, qui l'apporte, avec le disciple d'Aristote. Et, d'ailleurs, il repousse l'hypothèse de l'unité du premier principe dans la religion que Zoroastre lui-même appelle d'Auramazda, parce que le Zend-Avesta, pas même dans le passage produit par Anquetil, ne contient rien de semblable (conf. dans le *Zeitschrift. de Fichte und Ulrici.*, une critique per Roth d'une histoire de la philosophie de Rôth). Jos. Müller (*Abhandlung. d. Müncher Akademie*, 1843) a démontré que la doctrine de l'unité souveraine, suprême, ne se trouve même pas dans le *Bundehesch.*, le dernier en date des livres religieux des Parses.

4. Conf. Renan, *Acad. Inscript.*, t. XXIII, pp. 249 et 294.

avant toutes choses, Chronos, Pothos et Omiclé. De l'union de ces deux derniers, considérés comme principes, sont nés l'Air et Aura, l'Air représentant, suivant eux, la pureté sans mélange de l'intelligible, Aura, la forme première vitale de l'intelligible, dont le mouvement est imprimé par l'Air [1]. Maintenant de ces deux derniers est né Otus, qui, j'ima- j'imagine, est la raison intelligible.

En dehors d'Eudème, nous trouvons une mythologie des Phéniciens de Mochus [2], d'après laquelle l'Éther et l'Air formaient les principes premiers et engendrent Oulomos, le dieu intelligible, le sommet même de l'intelligible, à ce que je crois. Ils prétendent que ce Dieu, s'unissant à lui-même, a engendré d'abord Chousoros, le premier *portier* [3], ensuite l'Œuf, par lequel, j'imagine, ils entendent la raison intelligible. Quant au *portier* Chousoros, c'est la puissance intelligible, en tant que c'est elle qui, la première, distingue la nature indistincte, à moins que, après les deux principes, ils ne posent le Sommet, Anémos, qui est un; au milieu, les deux vents Lips et Notos; car ils ont l'air de mettre ces trois dieux avant Oulômos. Oulômos serait alors la raison intelligible elle-même; le portier Chousoros serait le premier ordre après l'intelligible; l'Œuf serait le ciel. Car ils disent que de l'œuf brisé en deux est né Ouranos et Gê, formant l'un et l'autre un membre des dichotomies [4].

1. Damascius, dans la *Vie d'Isidore* (§ 302) complète ces renseignements sur la mythologie phénicienne. Il signale une déesse nommée Astronoé, qu'il identifie avec la mère des Dieux et qui fut éprise du fils d'un mortel, Saducos (Tzadig, le juste) — qu'il identifie avec Esculape. Le jeune homme voulant garder sa pureté, se mutila lui-même. A ses cris de douleur, la déesse accourt, lui rend la chaleur de la vie et en fait un Dieu que les Phéniciens nomment *Esmoun*, soit à cause de la chaleur de la vie qu'elle lui avait rendue, ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς, soit parce qu'il était le huitième enfant de son père (en hébreu Ha Schemoni). — Au § 115 de cette biographie, il nous apprend encore que les Phéniciens et les Syriens surnomment Kronos, *El*, *Bel* et *Tholastès*, et au § 202 que les Hiéropolitains (d'Arabie) adoraient un Dieu nommé *Gennadios*.

2. Athénée (*Deipn.*, III, 126 *a*) le signale comme auteur d'une histoire de la Phénicie.

3. Ἀνοιγέα. Ceci rappelle le nom donné dans une inscription byzantine, au Christ ὡραιοπυλιώτης.

4. Lobeck, *Aglaoph.*, 479.

§ 125 *quater*. Eudème ne rapporte rien de précis au sujet des systèmes des Égyptiens[1]; mais les philosophes égyptiens, nos contemporains[2], nous ont fait connaître leur vraie doctrine, doctrine secrète, qu'ils ont trouvée dans certaines traditions[3] égyptiennes, d'après lesquelles il y aurait un prin-

1. Damascius (*Vit. Isid.*, 106) : « Les habitants d'Alexandrie adorent Osiris et Adonis, selon la *Théocrasie* mystique (κατὰ τὴν μυστικὴν θεοκρασίαν). » — Et § 70 : « Les Égyptiens, dans leurs théologies, font de l'étoile Sôthis, qui est Sirius pour les Grecs, la déesse Isis. » — C'est sans doute à son maître que Damascius doit ces détails; car il le déclare (§ 243) très versé dans les *philosophèmes Égyptiens*, ἐν τοῖς Αἰγυπτίοις φιλοσοφήμασι. Serait-il l'auteur resté jusqu'ici inconnu du traité : *De Secretiori Ægyptiorum philosophia*, traduit, dit-on, du grec par l'Arabe *Aben-Ama*, publié en 1519 par Nicolas Castellani, et en 1591 à Ferrare, par Francesco Patrizzi, et qui fut si longtemps considéré, même par Patrizzi, comme d'Aristote, malgré son contenu et son caractère manifestement néo-platoniciens?

2. Quels sont ces auteurs? Conf. Zeller, t. I, *Introd.*, p. 45.

3. Λόγοις. Damascius (*Vit. Isid.*, 1 et 2) : « Les Égyptiens, tout le monde le sait, sont les plus anciens des hommes que l'on connaisse. Leur science, comme eux ancienne, cachée par la profondeur de la mythologie qui en recouvre la vérité, ne se dévoile qu'à demi, et peu à peu, à celui qui peut lever vers Dieu la sainte lumière de l'âme. — Ils adorent surtout Osiris, lorsqu'ils révèrent le Démiurge du tout, qui a mis l'ordre et la beauté dans la matière, en lui imprimant les espèces et les nombres, et Isis qui arrose et engraisse son œuvre, en y faisant couler par mille canaux la vie éternelle. Cette doctrine est une *Théocrasie*, ou plutôt une union absolue et parfaite, une réascension de nos âmes, se retournant vers le divin, se réunissant ensemble, en se dérobant à la division infinie, à ce déchirement qu'elles ont éprouvé quand elles se sont précipitées ici-bas et ont pris un corps de terre, vivant les unes à part des autres, dispersées en mille lieux par les passions inspirées par Typhon, et d'autres passions qui sont nées de la terre. »

Dans cette revue des théologies étrangères et orientales, il est regrettable que Damascius ne nous ait pas parlé de la théologie indoue. Il ne devait pourtant pas l'ignorer complètement; car il nous rapporte un voyage fait par des Brahmanes à Alexandrie, où ils logèrent dans la maison du philosophe néo-platonicien Severus (du v^e siècle après J.-C.), sous l'empereur Anthémius (467-472). Conf. Suid. v. Σεβῆρος. Proclus (*in Tim.*, 63. a. 70 a. *et passim*) cite de lui un commentaire du *Timée* et Eusèbe (*Præp. Ev.*, XIII, 17) nous a conservé un fragment d'un traité sur l'*Ame*). Pendant ce séjour, dit Damascius (*Vit. Isid.*, § 67), ils restèrent enfermés dans la maison de leur hôte, ne voulant voir ni le pays, ni la ville, ni ses plus beaux monuments, pas même les bains, méprisant toute vie extérieure, πᾶν τὸ θυραῖον. Ils se nourrissaient des fruits du palmier et de riz et ne buvaient que de l'eau. Ces visiteurs appartenaient à une caste intermédiaire entre les Brahmanes qui vivent dans les villes et ceux qui vivent dans les montagnes, et étaient chargés de maintenir des relations entre ces deux castes. — Ils attribuaient aux Brahmanes mon-

cipe unique de l'univers, célébré sous le nom des ténèbres *inconnaissables,* et qu'ils invoquent à trois reprises sous ce nom [1]; en outre, les deux principes [2], l'Eau et le Sable, si l'on en croit Héraïscus, ou le Sable et l'Eau, suivant Asclépiadès, qui est plus ancien que lui. D'eux et après eux est né le premier Kamèphis [3], qui engendre le second Kamèphis, lequel engendre à son tour le troisième, qui composent ensemble le diacosme intelligible entier. Tel est l'exposé d'Asclépiadès. Héraïscus, qui est plus récent, prétend que Kamèphis nommé le troisième à partir de son père et de son grand-père est le soleil qui lui-même est la raison intelligible. C'est de ces auteurs qu'on doit tirer la connaissance exacte de ce sujet. Mais il faut aussi savoir que les Égyptiens se plaisent à diviser partout les choses qui existent selon l'union, puisqu'ils ont divisé l'intelligible en propriétés particulières d'un grand nombre de dieux, comme peuvent l'apprendre tous ceux qui désirent le savoir, en prenant les écrits de ces auteurs; je veux dire le mémoire d'Héraïscus [4] sur la doctrine générale des Égyptiens, adressé

tagnards des dons miraculeux, de produire par leurs prières la pluie, la sécheresse, et l'art d'écarter la peste, la famine, et tous les maux inévitables qui affligent l'humanité. — Malheureusement, il ne nous dit rien ni de leur doctrine ni des livres sacrés qui la contenaient.

1. Cudworth (*System intellect.*) a reproduit ces deux dernières lignes. Note de Ruelle.

2. Conf. Th. Gale, *in Iambl.,* pp. 298, 288, 305, et Ruelle, *Le philosophe Damascius,* p. 78.

3. Stob., *Ecl.,* l. I, c. 41-44 (t. I, p. 286 sqq., ed. Heeren). Isis est la mère d'Orus, dont le grand-père, Προπάτωρ, est Kamèphis. La doctrine secrète a été enseignée à Kamèphis par Hermès, celui qui a fait connaître par l'écriture, toutes les choses créées... πάντων ἔργων ὑπομνηματογράφου... Hermès Trismégiste l'a reçue du Kamèphis, le plus ancien de tous, qui lui a confié ses propres écrits, et cet Hermès les a communiqués à Orus. Iamblique (*Th. Gale,* p. 298) croit que Kamèphis est le dieu protecteur et gardien de l'Égypte, et Jablonski (*Pantheon Ægypt.,* p. 98) conjecture que les trois Kamèphis de Damascius sont : Vulcain, Minerve et le Soleil. Conf. Ruelle.

4. Aucun historien, ni Jonsius, ni Brücker, ni Zeller, ne mentionne ni l'écrit ni l'écrivain. Damascius, dans la *Vie d'Isidore,* § 112, le fait originaire de l'Eubée. Il prétend que Proclus reconnaissait la supériorité de ce philosophe sur lui-même ; car, disait-il, il savait tout ce que lui, Proclus, savait, et Héraïscus savait des choses que lui, Proclus, ne savait pas (Damasc., *Vit. Isid.,* 107).

à Proclus le philosophe, et l'ouvrage qu'avait commencé d'écrire Asclépiadès sur la concordance de la théologie des Égyptiens avec celle des autres théologiens.

§ 126. Maintenant il nous faut traiter de la participation [1] des premiers principes et de tout l'intelligible que nous avons dit être l'unifié, et rechercher si ces principes sont participés ou ne sont pas participés par tous les seconds principes, ou s'ils le sont sous un certain rapport, et sous un autre ne le sont pas ; car qu'il y a une double substance, l'une participable, l'autre imparticipable, qu'il en est ainsi et de la vie et de la raison, nous l'avons dit plus haut et suffisamment prouvé. Cependant il nous faut encore chercher au sujet de ces principes, si quelque hypostase des indivisibles procède jusqu'aux derniers d'entre eux ou seulement jusqu'aux choses qui deviennent et périssent.

Disons donc d'abord ce que signifie le mot *participer*, et ce que nous entendons par *participation* [2]. Le mot veut dire sans doute *avoir* [3], mais avoir après une autre chose et tenir la chose possédée d'une autre chose, avoir en second et non en premier, avoir une autre chose qui est après celle-là [4], une chose qui est quelqu'autre chose, une chose qu'elle n'est

Il raconte des choses bien étranges sur ce personnage qu'il appelle le philosophe : « Le philosophe Héraïscus avait en horreur les souillures que laissent échapper les organes sexuels, dans l'acte de la génération, à tel point que s'il entendait la voix d'une femme, quand elle était à l'époque de sa menstruation, il était immédiatement saisi de violentes douleurs céphalalgiques. — Sa naissance était toute mystique : il était sorti du sein de sa mère avec un doigt, le doigt du silence, τὸν σιγάζοντα, sur les lèvres, comme était né, d'après la théologie égyptienne, Orus, et, avant Orus, Hélios. Il avait la voix très forte et laissait croître ses cheveux jusque sur ses épaules (*Vit. Isid.*, § 107). » — Suidas reproduit sur Héraïscus les renseignements donnés par Damascius, mais en les complétant : ce qui semble prouver qu'il avait entre les mains l'écrit même de notre philosophe et non pas seulement l'extrait que nous en a laissé Photius.

1. Conf. Plat., *Parm.*, 128 et 143 ; Procl., t. V, p. 69-82. Cous. — Plot., *Enn.*, III, VI, 11 ; IV, VI, 2 ; VI, V, 8. Olympiod., *in Phil.*, p. 256, ed. Stallb. Le ms. N[b] porte dans la marge les mots : « Cap. » et « lib. περὶ μεθέξεως », probablement de la main de Fr. Patrizzi.

2. Note marginale : τί ἐστι μέθεξις.

3. Μετ-έχειν.

4. Qui est participée.

pas ; il signifie, en outre, que la participation est la participation de quelque chose et n'est pas hyparxis, c'est-à-dire une force principale et primitive et prototype ; de sorte que la même espèce est ce qu'elle est en soi et par soi, et cependant est participée en procédant d'une chose dans une autre ; enfin que le participé est double ; l'un qui donne, l'autre qui est la chose même donnée et selon laquelle le donnant est participé. Car, par exemple, selon la chose donnée le soleil dans le ciel est participé, c'est-à-dire selon la lumière donnée et transmise par lui à nos yeux ; cependant la chose donnée, elle aussi, est participée, et nous disons que le participant participe de l'une et de l'autre, de l'une qui procède dans une chose autre, après une chose autre, et d'une chose autre, — de l'autre, parce qu'il donne à une chose autre sa propriété particulière propre, et après lui-même. En voilà assez en ce qui concerne le sens du mot.

§ 126 *bis* [1]. Qu'il y a quelque chose de tel dans les choses réelles [2], qu'elles participent l'une de l'autre et qu'il ne faut pas croire que chacune subsiste par soi isolée des autres et que c'est là seulement ce que nous appelons : ce qui est, maxime que le premier a posée Protagoras et qu'a démontrée Lycophron [3], c'est ce que le raisonnement nous montrera après un examen suffisant de la question. Ils diront [4] : que pourrait être le beau, si ce n'est [5] beau ? Que pourrait être le juste, autre que juste ? On ne saurait donc appeler le juste beau ni le beau juste. Qu'est-ce donc que le *être beau,* τὸ καλόν εἶναι ? Car il n'est pas être, ὄν, mais seulement et exclusivement ce qui est [6] beau. Le juste également n'est pas, car le *est* est propre à l'être ; il n'est aucune autre chose

1. Voir la claire et complète exposition de la théorie de la participation dans Proclus, *Hist. de la Psych. des Grecs,* t. V, p. 223.

2. Πράγματα opposé à ὄνομα.

3. Note marginale : « Raisonnements qui démontrent qu'il n'y a pas de participation : ὡς οὐκ ἔστι μέθεξις. »

4. Rhéteur de l'école de Gorgias. Conf. Arist., *Rhet.*, III, 3 ; *Phys.*, I, 2, 185 b. 27.

5. Au lieu de ἢ, je lis ἢ... Que peut-il être *que* beau ?

6. La langue grecque permet ici l'ellipse de ἐστί, que n'admet pas la nôtre : ὃ μόνον καλόν ; elle sauve ainsi l'apparence.

que l'être, et il n'y a pas une autre chose qui soit, excepté ce qui est; il n'y a rien de mû que ce qui est mû. *Tout* est donc imparticipant de *tout* [1], et il ne faut donner à chaque chose comme attribut que le nom de son caractère propre; il ne faut pas combiner les mots entre eux ni construire une proposition, puisqu'on ne parle véritablement que d'une seule nature. Car l'homme est uniquement homme; il n'est ni animal, ni raisonnable, ni mortel : car rien de tout cela n'est ce qu'est l'homme.

Ils ajoutent : le participant, qui est demeurant, est dit participer d'une autre chose. Mais s'il demeure ce qu'il était auparavant, qu'a-t-il de plus d'avoir participé à une autre chose ? Le participé lui-même est demeuré dans sa propriété particulière ce qu'il était au commencement, de sorte que lui aussi doit garder le même nom qu'auparavant. En troisième lieu : une chose coexiste avec une autre, soit selon l'union, soit selon le mélange, soit selon la juxtaposition. Il faut donc examiner quelle est celle de ces manières de coexistence qui est la participation. Car ce n'est pas selon la juxtaposition, car les juxtaposés ne souffrent aucune modification les uns des autres : la participation est accompagnée de quelque modification. Ce n'est pas selon l'union, car le participé est nécessairement distinct du participant. Or l'union fait des deux choses une seule, ce qui ne permet plus que le participé et le participant demeurent. Mais ce n'est pas non plus selon le mélange, ce qui semblerait le plus admissible; car le mélange vient de deux choses du même rang, de deux éléments d'une seule hyparxis; mais il ne naît pas d'un participant et d'un participé. C'est pourquoi on ne saurait dire que le corps blanc est un mélange de blancheur et de corps, comme le corps a trois dimensions. Car le participant doit toujours être le substrat, ὑποκείμενον, du participé, et l'un est toujours dans l'autre comme en un sujet [2].

1. Je lis : ἀμέτοχον, au lieu de μέτοχον : C'est, sous une forme affirmative, la conclusion exprimée plus loin négativement : aucune chose ne participe d'une autre.

2. L'œil participe de la lumière solaire, qui est en lui, comme en un substrat.

Voilà ce que pourraient dire ceux qui font des objections contre la participation, et qui prétendent qu'aucune chose ne participe d'une autre différente. Mais c'est là un raisonnement qui a de graves conséquences, puisqu'il doit prouver que toutes les choses sont divisées et séparées les unes des autres, qu'elles n'ont rien en commun, pas même l'un lui-même, puisque l'argument s'appliquera aussi à l'un et supprimera les nombreuses idées sur lesquelles il y a un accord unanime, par exemple, l'identité, la ressemblance, l'égalité, l'union totale, et l'idée même de la totalité [1], car chaque partie participe nécessairement d'une totalité une [2]. Le raisonnement détruit toute science, puisqu'il n'admet pas qu'une chose soit attribuée à une autre, soit dans le discours, soit dans la pensée : de sorte qu'il se détruira lui-même ; car il ne lui sera pas permis de dire que les choses sont séparées les unes des autres ; car il est évident que toutes les choses participeront de la même propriété, d'être séparées les unes des autres. Mais à tous ceux qui considèrent les choses elles-mêmes, il est évident qu'elles participent les unes des autres, et quelques-unes des mêmes, car les espèces dans la matière sont manifestement dans ce cas ; par exemple, les éléments participent les uns des autres ; les choses composées d'éléments participent de ces éléments, et aussi les unes des autres, car notre corps est réchauffé et il est refroidi ; de plus, il est nourri de plantes et aussi de fruits. Les sensations ne reçoivent-elles pas leur forme des objets sensibles ? La concupiscence et la colère ne sont-elles pas modifiées tantôt dans un bon, tantôt dans un mauvais sens ? L'âme raisonnable ne s'instruit-elle pas en prenant part à l'instruction de celui qui l'instruit ? N'y a-t-il pas une philosophie pythagoricienne, une philosophie platonicienne ? Et le grand mot de Socrate : comment un homme pourrait-il connaître les seutiments d'un autre, s'il n'y avait pas quelque chose de commun entre eux ? et il est évident que le commun vient toujours d'une seule et même

1. Résumé marginal : λόγοι δεικνύντες ὡς ἔστι μέθεξις.
2. Ὁλότης.

chose [1]. Mais quoi? Les choses inférieures ne participent-elles pas des supérieures, par exemple la matière ne participe-t-elle pas des espèces? Le bois reçoit une figure de la scie par laquelle il est coupé et transformé en siège. Le corps ne vit-il pas, n'est-il pas mis en mouvement par une force interne, tandis que le corps sans âme est mû par une force extérieure? L'air d'ici-bas et toutes les choses sublunaires ne sont-ils pas éclairés par la lumière céleste? Et toutes les choses matérielles ne reçoivent-elles pas leur force incessante des immatérielles qui les mènent et les dirigent? Et pour nous exprimer d'une façon plus rationnelle, l'homme et le cheval ne sont-ils pas chacun espèce, chacun animal, chacun être, chacun un, n'ont-ils pas tout cela en commun, sauf l'essence propre à chacun; et les choses communes n'appartiennent-elles pas à l'essence propre, n'en sont-elles pas, pour ainsi dire, les éléments, au lieu de ne dépendre que d'elles-mêmes? Car de tout ce qui ne s'appartient pas à soi-même et n'est pas par soi-même, qui n'est pas premier en soi, de cela il y a une participation qui va d'une chose à une autre : voilà ce que nous avons soutenu et qui sans doute est admis d'un consentement unanime.

§ 126 *ter* [2]. Mais comment refuterons-nous les arguments contraires? Il faut dire [3] que, parmi les espèces, il en est qui, par essence, ne subsistent pas les unes séparément des autres, et que chacune ne dépend pas seulement d'elle-même. Car nécessairement le mouvement est en repos et le repos en mouvement. Sinon, le mouvement ne demeurera pas là où il est; le repos, en tant qu'il est seulement, ne sera pas en acte [4]. De même, le beau et le juste participent réci-

1. Ἀφ' ἑνὸς ἀεὶ τὸ κοινόν. Conf. Mallebranche, *Méd. chrét.*, 11. 17 : « L'échange de nos pensées prouve qu'il y a une raison universelle de laquelle tous participent également. »

2. Résumé marginal : λύσις τῶν ἐναντίων. Solution des objections.

3. Ἦ particule si souvent employée par Damascius comme par Aristote, du reste, exprime la réponse à une objection que l'écrivain se fait à lui-même. Arist., *Met.*, VII, 4. 1029, b. 29 : ἢ οὐ καθ' αὑτό...

4. Ce ne sera donc que le mouvement et le repos en puissance, la possibilité du mouvement et du repos, non le mouvement et le repos mêmes.

proquement l'un de l'autre, le beau du juste, pour pouvoir accomplir son acte propre et ne pas se confondre et se perdre dans les autres espèces; le juste du beau, afin qu'il soit aimable, désiré, approuvé. Il nous serait facile d'en dire autant de la plupart des autres. Les espèces, donc, comme je l'ai dit, participent nécessairement les unes des autres. Les difficultés naissent pour nous des caractères propres que notre esprit conçoit, je veux dire qui n'existent pas par eux-mêmes [1]. Puisque dans la vérité il n'y a pas... [2]...

Les imparticipables aux participables puisque les raisons imparticipables sont des espèces de substances déterminées, car les raisons intellectuelles le sont également...

§ 127. Et il faut bien remarquer que les conjonctions [3], en haut dans les intelligibles, en bas dans leurs ramifications divisibles, comportent plusieurs termes moyens, puisque les extrêmes ne sont pas en rapport direct de proportion entre eux : ici par suite de l'excédent en nombre des participants; car ni le corps sans âme ne saurait participer jamais de Dieu, ni l'âme sans la raison ; car c'est par l'unifié de la substance que le divisible du devenir est lié à l'un; là, parce que l'être est le sommet des êtres, et cependant n'a pas de rapport

1. Qui n'ont pas d'existence objective ni subjective par soi, des idées de relation, par exemple, qui n'existent que dans notre esprit.

2. Ici s'arrête l'édition de Kopp. Le manuscrit de Munich, qu'il suit, termine en effet par ces mots : ἐπεὶ κατ' ἀλήθειαν οὐδέ, son folio 176 *b*. Au folio 177 de ce même manuscrit se trouve un nouveau titre : « *Objections et solutions de Damascius le Diadoque, sur le Parménide de Platon, qui font le pendant des traités du philosophe* (*de Proclus*) *sur le même dialogue.* » Il y a donc une lacune sur laquelle on s'appuie pour faire de ce qui suit un ouvrage à part, et un commentaire spécial du *Parménide*. D'autres manuscrits ne contiennent aucune lacune matérielle et lient ce qui précède à la phrase suivante, τὰς ἀμεθέκτους ταῖς μεθεκταῖς. Cependant il y a, sinon une lacune, du moins des mots omis, et une visible altération du texte. M. Ruelle, qui a le premier édité cette seconde partie, a prouvé qu'elle se rattache à la précédente et continue le développement du même sujet : la recherche des premiers principes, tout en se référant plus fréquemment au *Parménide*. Conf. son Mémoire intitulé : *Le philosophe Damascius*, p. 23, et mon Mémoire sur le commentaire de Damascius de la troisième hypothèse du *Parménide*.

3. Συζεύξεις, les associations, une sorte de mariage qui accouple les choses et les idées.

proportionné avec la lumière paternelle qui est au delà de tout, ni avec la puissance paternelle. C'est pourquoi ce lien s'opère par une hénade propre et de la même essence; par exemple, le corps est animé et coordonné [1] par une certaine puissance, absolument comme par une raison; de même, l'être est uni, dans la mesure du possible, au véritable un par ces termes moyens. Cependant ces moyens qui font l'union, à cause de leur proportionnalité, n'ont pas besoin d'intermédiaires divisés. Car l'*Un* s'est abaissé en eux, et l'*être* s'est renforcé notablement par rapport à lui. De là vient que chaque substance a la force suffisante pour s'unir à son hénade propre [2], parce qu'elles sont de même espèce; les substances intelligibles aux hénades intelligibles; les intellectuelles aux intellectuelles, les intelligibles et intellectuelles aux hénades de même nom [3]. Et il faut voir la cause de ce fait dans la procession qui multiplie incessament les genres divins. De plus, les hénades imparticipables sont absolument unifiées aux hénades participables. C'est pourquoi, des mêmes hénades, nous les disons tantôt participables, tantôt imparticipables, par suite de l'union de toutes les hénades, union qui ne saurait être exprimée et qui ne subit aucune distiction. Dans les choses même qui sont plus éloignées [4], il ne faut pas placer à part les raisons participables et à part les imparticipables; mais dans les intermédiaires, il y a, il est vrai, une certaine distinction déjà accomplie; car il y a des raisons qui sont en quelque mesure imparticipables et d'autres participables; en effet, la vie dans la raison est participable, et celle qui est avant la raison est imparticipable; la substance dans la vie est imparticipable et la substance avant la vie est imparticipable; de sorte que le participable et l'imparticipable ne sont ni absolument unifiés, comme dans les choses intelligibles, ni complètement distingués comme dans les intellectuelles, mais

1. Συνταθέν. Je préfère συνταχθέν.
2. Je lis οἰκείᾳ, au lieu d'οἰκεία.
3. Ὁμωνύμοις, pris ici dans le sens de συνωνύμοις.
4. Du principe suprême.

sous certains rapports et d'une certaine manière [1] : ils sont unifiés en tant qu'appartenant à une seule et même nature, et ils sont distingués en tant que, dans cette seule et même nature, ils sont différents. Car ce qui de la vie est le plus concrété est substance; substance aussi est ce qui, de la raison, est dans cet état, tandis que ce qui l'est le moins est vie. Ainsi la substance participable est unifiée à l'imparticipable [2].

De même donc que l'hypostase qui est au milieu est à la fois à l'état distingué et à l'état unifié, de même le participable en elle et l'imparticipable sont à la fois unifiés et distingués. Car s'il n'y avait que distinction, en quoi différeraient-ils du diacosme intelligible intellectuel, et s'il n'y avait qu'union, en quoi différeraient-ils de la pensée intelligible? De sorte que l'intelligible qui, par nature, est imparticipable, a engendré la substance participable, de sorte qu'elle est dans l'imparticipable et que le participable est en elle [3], imparticipable, mais d'une autre manière. Ces arguments en faveur des deux solutions étant comparés et balancés depuis longtemps mon esprit s'était prononcé pour les premiers, mais maintenant je change d'opinion et je me rends aux seconds. Car, outre les raisons déjà exposées, j'estime que le composé des véhicules (ou organes) substantiels est particulier aux genres péricosmiques, mais non aux genres sources et qui se dérobent à toute composition, et je vois que si le devenir a besoin d'une *médianité* [4] substantielle qui l'amène à l'un, il n'en est pas ainsi de ce qui est réellement hypostase ; je vois que la raison est la première chose à qui

1. Ὅπῃ καὶ ὅπως.

2. Résumé marginal :

| μεθεκτόν | ἀμεθεκτόν | μαλίστα συνῃρημένον | ἧττον συνῃρ.. |
|---|---|---|---|
| ἐν τῷ ὄντι — ἕν | | | |
| ἐν τῇ ζωῇ — οὐσία | οὐσία | | ζωή |
| ἐν τῷ νῷ — ζωή | ζωή | οὐσία | |
| | νοῦς | οὐσία | |

3. Le texte dit : ἐν αὐτοῖς, qui ne pourrait se rapporter qu'à l'intelligible et à la substance qu'il a engendrée. Je lirais volontiers : ἐν αὐτῇ. Dans ἄλλον ἢ τρόπον, je supprime ἢ.

4. Μεσότης. Cic., *Timæus*. § 7 : « Vix enim audeo dicere medietates quas Græci μεσότητας appellant. »

fasse défaut la divinité, comme elle a été la première qui lui a été suspendue et rattachée. Car parmi les genres supérieurs, il y en a qui n'auraient pas été substantifiés selon la raison seule, s'il n'y avait pas avant la raison quelque chose de suspendu à la divinité [1]. Celle-ci venant à s'éloigner, apparaîtra la vie providence [2], et, avant la vie, l'intelligible dans les anges [3]. Car, de même que la composition assume toujours et successivement des choses différentes qui s'y ajoutent, de même il est nécessaire qu'en haut, aussi, chaque antécédent perde par soi-même toujours quelque chose. Maintenant les genres successifs à qui il manque quelque chose sont les premiers substantifiés selon la raison, les deuxièmes selon l'âme, les troisièmes seulement selon le corps. Peut-être ne faut-il pas diviser l'intelligible en hénade et être suspendu à l'hénade ; car, d'après *Parménide,* l'intelligible est *un-être* à la fois et formant un tout [4], et il ne se distingue pas en antécédent et conséquent. Partout où se montre la distance [5], et, sous quelque rapport qu'elle apparaisse, se produisent un tout et les parties du tout, l'un et l'être [6]. Mais celui-ci n'est pas le véhicule, l'autre le véhiculé, de sorte que si l'intelligible procédait en quelque chose, il procédera partout *un-être,* mais non *être* avant la vie, pour être après cela suspendu à une seule hénade ; en un mot, il ne faudra pas chercher là le participable ou l'imparticipable, en tant que participé ou imparticipé par la substance qui lui est suspendue. Mais, dans les intelligibles et intellectuels, nous voyons commencer cette espèce

1. Je modifie le texte pour obtenir une construction à peu près correcte, et je lis : ἔστι γὰρ ἃ, au lieu de ἄν.

2. Ζωὴ προνοοῦσα.

3. La doctrine des anges et des archanges est déjà très développée dans Porphyre, qui l'a manifestement empruntée aux superstitions populaires des Perses et des Juifs de son temps. *Epist. ad Aneb.* Procl. *in Tim.*, 47. S. Aug., *De Civ. D.*, X, 9 et 26.

4. A la fois un et être.

5. διαστάν.

6. Τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν. M. Ruelle propose de lire τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, en se fondant sur le passage du *Parménide* (142 *d*) : τὸ μὲν ὅλον ἓν ὂν εἶναι αὐτὸ (τὸ ἓν) τούτου δὲ γίγνεσθα. μόρια τό τε ἓν καὶ τὸ εἶναι. Je crois qu'il a raison.

de connexion [1], parce que c'est là que le nombre substantiel est coétendu au nombre unié. Il n'y a donc pas en eux une certaine fraction, μοῖρά τις, de l'intelligible qui ait procédé, car elle aurait procédé [2] substance sans un, et non à la fois *un-être*. De plus, Parménide [3] dit encore que chaque partie de la substance est suspendue à son hénade propre : il n'y a donc pas deux substances suspendues à une seule hénade, du moins dans cette classe d'intelligibles [4]. Dans les derniers [5], il ne faut pas s'étonner s'ils supportaient encore (avec celui-là) [6] d'autres accroissements.

§ 128. En outre, si dans ces choses premières, le membre antécédent et conjoint doit être *un* conjoint à *l'un* [7], ce n'est certes pas la vie et l'être, ni, à la suite, la raison et la vie, puisque Parménide ne se sert pas encore de l'être qu'il a défini, d'une manière très générale : le nombre unié, tissu avec le nombre substantiel, selon chaque partie de la substance ; et si, dans ce tissu, s'ajoute encore le véhicule, il devient le véhicule de la substance et non de l'un par soi, puisque le corps est le véhicule de l'âme, mais non, éminemment et principalement, de la substance.

Donc, le nombre substantiel est accouplé à l'un selon leur commune nature, le nombre psychique est uni au substantiel, et le nombre corporel au nombre psychique, selon leurs différences. Ainsi donc, dans les intelligibles, il n'y a pas de plérome ainsi conjoint ; dans toutes les choses-sources, le simple se conjoint avec le simple, l'un avec l'un. Dans les *branches* [8] divisées, au nombre substantiel s'ajoute une sorte

1. Συνάρτησις, lien intime de deux choses différentes.
2. Je lis : προέλθοι, au lieu de : προσέλθοι.
3. Parménide ne dit pas tout à fait cela : après avoir démontré (*Parm.*, 142) que l'un-être est un tout; dont l'un et l'être sont les parties, il ajoute que l'un ne peut jamais manquer à l'être, ni l'être à l'un ; et que la partie la plus petite possible qui *est* et est *un*, garde toujours ces deux éléments. L'être possède toujours l'un et l'un toujours l'être.
4. Les intelligibles et intellectuels.
5. Les intellectuels.
6. La συνάρτησις du participable et de l'imparticipable.
7. Les choses conjointes, συνηρτημένα, doivent être d'une *seule* et même espèce.
8. des Sources.

de devenir qui se tisse et s'enlace à lui, selon leur parenté et qui, par cet intermédiaire, le rapproche du nombre unié, au second degré [1]. Sur ce point, cela suffira.

§ 129. Mais si l'on demande comment, d'un côté, la raison produit et la raison participable par l'âme, et l'âme elle-même, et le corps attaché à l'âme, c'est-à-dire trois véhicules, tandis que la divinité de la raison engendrante ne produit pas [2] trois divinités : l'une la divinité propre de la raison, l'autre, celle de l'âme, l'autre, celle du corps ; si de plus on s'étonnait comment une seule hénade, celle du corps, physide à deux ou trois véhicules, tandis que l'hénade psychique ne préside qu'à la raison et au corps, et l'hénade psychique [3] à l'âme et à la raison ; si en outre on estimait que c'est là le *suspendu substantiellement*, c'est-à-dire ce à quoi ils sont suspendus hypersubstantiellement, de sorte que si celui-là est triple, l'hypersubstantiel sera triple, si l'on fait ces objections, je réponds : qu'on se rappelle d'abord ce qui a été dit par moi, à savoir, qu'à parler rigoureusement la conjonction est la conjonction de la raison avec l'un, mais l'âme et le corps et en général le devenir, sont semblables à la pauvreté, qui, quoique en mendiante est présente au vestibule de l'Abondance, et jouit, quoique de loin, de l'hénade [4]. De même que nous disons que les éléments visibles des Dieux sublunaires sont des véhicules, mais non conjoints aux Dieux (car comment des choses qui sont tantôt dans un état et tantôt dans un autre auraient-elles été liées à des êtres qui ne changent pas?) — de même le devenir se rapproche du plérome divin et est pour ainsi dire véhicule d'un véhicule. En second lieu, il faut remarquer que ces sortes d'hénades ont déjà projeté une certaine propriété particulière qui s'ajoute

1. Κατὰ δεύτερον λόγον.
2. M. Ruelle met la négation οὐ entre parenthèses, sans en donner la raison.
3. Ἡ φυσική.
4. Allusion au mythe du *Banquet* de Platon (p. 203 a. sqq.) concernant la naissance d'Éros, fils de *Poros* et de *Pénia*. Damascius (§ 97 *bis*) fait naître Éros d'Aprodité. — Stallbaum traduit Πόρος par *Consus*, le Dieu qui préside aux délibérations, parce qu'il est fils de *Métis*. Pénia est qualifiée dans Platon par les épithètes de οὐ σοφὴ καὶ ἄπορος.

à l'intellectuel, c'est le psychique, et une qui s'ajoute au psychique, c'est le corporel. Outre cela qu'on conçoive le triple véhicule, comme une seule et unique espèce composée, et qu'ainsi une seule hénade présidera à une seule espèce; car l'âme du monde est une et incomposée, quoique le monde soit composé et polyforme; de même la raison, quoiqu'une seule et même raison préside à la fois à l'âme et au corps, comme ne constituant qu'une seule et même espèce. Qu'on sache en outre que la divinité de la raison engendrante avec la raison qui lui est propre produit à la fois la triple espèce avec l'hénade qui y préside, mais non la raison particulière, ni l'âme qui accompagne la raison, ni le corps par lui-même qui est le troisième membre. Car la composition divine n'est pas faite de choses distanciées, et dans le monde les parties ne sont pas avant le composé, et, au contraire, les parties sont dans le tout composé [1]. Donc et à beaucoup plus forte raison, ce composé, animal doué d'une âme, possédant la raison est unié, puisque ce qui jouit de la raison est unié, est produit comme *un par un*, c'est-à-dire que le Dieu intellectuel, comme tout, est engendré avec la substance qui lui est conjointe, en tant qu'elle lui est conjointe, tandis que le Dieu intelligible est comme un, à la fois raison et hénade. Mais nous en avons dit assez sur ce sujet.

§ 130. Venons à la deuxième des questions que nous nous sommes proposées au commencement. Disons avant tout ceci : qu'après les Dieux sources, qui sont des tous, les sources particulières président, sous le mode de sources, πηγαίως, aux dérivations divisées et aux séries particulières, chacune à sa série propre, qui forme un tout et est à la fois intellectuelle, psychique et corporelle. Quant aux Dieux compris dans la série, divisés selon leur source propre, les uns opèrent leur procession propre jusqu'aux raisons; les autres, descendant un peu davantage, président aux âmes; les autres sont descendus tout à fait jusqu'aux corps. En

1. Totium prius parte. Kant, *Pref. de la crit. de la R. pure*, p. 29 : « Un corps organisé est celui, où, par la vertu d'une unité interne, chaque membre existe pour tous les autres et tous pour chacun. »

second lieu, il faut remarquer que ces Dieux étant, les uns corporels, les autres psychiques, les autres intellectuels — nommons ceux-ci intellectuels, d'après les propriétés qui leur sont conjointes [1], — ils ne sont pas tels que les noms particuliers que nous leur donnons dans nos discours [2]. De ces Dieux, Iamblique détermine la source propre particulière, en disant qu'elle a son fondement dans le « deux fois ». Les Dieux sources sont donc, eux aussi, intellectuels, mais purement intellectuels et sans aucun contraire, et ils sont intellectuels comme opposés aux Dieux psychiques et aux Dieux corporels et comme présidant, selon la divison de leur source propre, aux raisons divisibles, mais non aux raisons sources.

En troisième lieu, il faut faire tout de suite une distinction en ce qu'il y en a quelques autres qui sont au milieu de ceux-ci et qui, par eux-mêmes, réunissent les extrêmes. Ce sont, parmi les corporels et psychiques, les Dieux ἀπόλυτοι, qui sont, il est vrai, psychiques, mais qui président inutilement [3], et pour ainsi dire de loin, aux parties corporelles de l'univers. Intermédiaires entre les psychiques et les intellectuels, ils sont ceux qui ont leur hypostase selon la raison : ils président à une pluralité d'âmes, non psychiquement, mais intellectuellement, comme les précédents président aux corps, mais seulement psychiquement. Or, la question était de savoir s'il y en avait quelques uns qui présidaient aussi à une pluralité de raisons. Si, en effet, ces raisons sont divisibles, elles sont nécessairement aussi divisées en groupes; car la procession procède toujours par les plus petits nombres pour arriver aux plus grands. Elles auront donc des chefs selon les circonscriptions communes, car toute division [4] démiurgique, dans les choses divines, a quelque fonction propre de prési-

1. Ἐξαρτήματα.

2. Παρὰ τοῖς λόγοις. Je ne vois pas de raison pour lire avec Ruelle : τοῖς Λογίοις. Il vaudrait mieux, avec Kroll, restituer παρὰ τοῖς θεολόγοις, chez les théologiens.

3. Ἄλλως, sans action utile, *autrement* que ceux dont la préséance est active. Ils sont débarrassés et *délivrés* des soucis de la Providence.

4. Τομή.

dence. Ces Dieux seront ainsi au milieu des Dieux sources et des Dieux intellectuels divisibles; ils subsistent eux aussi, selon la raison, non pas une raison partielle, mais selon une certaine raison ayant la puissance de diriger une pluralité et ayant le rang de source, en tant qu'ils sont dans cette pluralité. C'est pourquoi ils conjoignent les raisons divisibles à leurs sources propres, et ce sont eux que les Chaldéens appellent *Fins*, τέλη, et en même temps, commencements, ἀρχαί [1]. Après eux viendraient les hyperarchiques, divisibles, qui sont des Dieux intellectuels; ensuite les archiques, qui dirigent une pluralité d'âmes; ensuite, les archangéliques, qui sont des Dieux psychiques; ensuite, les azones, qui dirigent une pluralité de parties (du Cosmos [2]); et enfin, après ceux-ci, les Dieux zonés, qui gardent et maintiennent par eux-mêmes les pléromes indivisibles de l'univers. Il faut recourir aux livres chaldaïques pour étudier avec plus de précision ce sujet.

§ 131. En abordant le troisième point que nous nous sommes proposé d'examiner, disons que le caractère particulier des Dieux Ἀπόλυτοι, le plus vénérable, est défini par celui de toucher et de ne pas toucher, par celui de n'avoir qu'à demi la fonction providentielle, et enfin d'être *azonique*, comme n'étant pas ceints des zones (ceintures [3]) de l'univers, c'est-à-dire des sections démiurgiques de l'architecture [4] du monde, qui est pleine d'art. Mais cependant d'une autre manière ils y président; car tous ceux de ces dieux qui président au corps, et y président sans être ceints et par une demi-relation, y président d'une manière indépendante et libre, ἀπολύτως. C'est ainsi que pour chacun des *Sept Rec-*

1. D'où le nom de *télétarques*.

2. M. Ruelle traduit : « *Qui compluribus constant partibus.* »

3. La zone est comparée à une ceinture qui gêne, contraint et en même temps règle les mouvements du corps : les amples et longs vêtements des anciens les obligeaient pour se livrer au travail de se ceindre; l'absence de ceinture exprime qu'on n'est contraint à aucun effort ni à aucun travail.

4. Τῆς τεχνῆς τοῦ κόσμου. Le monde a été construit par un artiste, τεχνίτης. Toutes ses sections sont faites avec le même art que le tout, et il faut un Dieu qui veille à ce que dans chacune d'elles, cet art soit conservé. Damascius dira : « L'artiste créateur du monde est la raison de la raison. »

*teurs* [1] du monde, nous avons un Dieu azone propre, qui en guide pour ainsi dire le chant [2]. Et s'il préside en même temps à plusieurs, c'est en tant qu'ayant une relation et une ceinture : il serait donc un Dieu *Ionié*. Car nous nous admettons des Dieux encosmiques, recteurs du zodiaque, qui marchent au-dessus des quadrants [3] et des hémisphères.

Qu'est-il besoin d'en dire davantage? Le monde dans son tout est lui-même un Dieu encosmique, quoique embrassant toutes les zones encosmiques. Ce que nous disons ici est conforme aux plus anciennes traditions; mais la division plus récente a aussi quelque fondement rationnel; car si de chacun des gouverneurs du monde un seul est azone, il n'en préside pas moins à toute sa série propre [4], et si quelque Dieu encosmique préside à plusieurs parties, c'est en tant qu'elles constituent une des plusieurs [5], par suite de l'unité corporelle de la circonscription divine. Les deux se combinent l'une avec l'autre; car par le fait qu'il n'appartient pas à une série unique et individuelle [6], le Dieu peut présider à plusieurs, et pouvant présider à plusieurs il n'est pas lié à une seule fonction [7]; car, appartenant à plusieurs séries

1. Le Gnostique Saturnin enseignait aussi que parmi les puissances spirituelles créées par Dieu, *Sept* étaient créateurs et gouverneurs du monde.

2. Ἐνδεδόμενον. Je prends le moyen dans le sens de l'actif : ἐνδιδούς signifie qui donne le ton, qui entonne, qui commence le chant du chœur : qui præest voce, cantu, le *præcentor*, le coryphée, ὁ ἐξάρχων. Il a pour corrélatif ἐνδόσιμον, qui marque un mouvement transmis, une communication de mouvement. Damascius (§ 415, t. II, p. 272, Ruelle) l'emploie dans le sens de principe premier d'un mouvement qui se transmet. Conf. ma *Rhétorique*, p. 363.

3. Ἐπὶ τῶν τεταρτημορίων. Ptolémée nous apprend que la terre est partagée en quatre τεταρτημόρια, par l'équateur et un méridien. Ailleurs, il se sert encore du même mot : divisons, dit-il, le plus grand τεταρτημόριον du cercle, c'est-à-dire le quart de cercle, et nous trouvons plus loin, une expression analogue : τὸ πρῶτον δωδεκατημόριον. Le mot s'applique aux divisions du ciel comme à celles de la terre : διὰ μέσων τῶν ζωδίων κύκλος.

4. Τῆς ὅλης αὐτοῦ σειρᾶς. L'édition Ruelle porte ὕλης : ce qui est une faute typographique certainement; car il traduit : *toti ipsius catenæ*.

5. C'est-à-dire forment un tout un.

6. M. Ruelle traduit : « Quod non ex una (parte) insecabili facta sit : Τῷ μὴ γενέσθαι μιᾶς καὶ ἀτόμου. »

7. Οὐκ ἔχει σχέσιν πρὸς μίαν ἐξουσίαν. Ceci éclaire le sens des mots précé-

et placé en dehors des indivisibles, il est azone et affranchi du tout [1]; car il touche et ne touche pas, et autre est le gouvernement du zodiaque encosmique, et autre le Dieu ἀπόλυτος, l'un, présidant aux plusieurs qui sont dans son monde particulier, l'autre présidant au tout en tant qu'un et indivisible. Ici donc nous insisterons sur plusieurs points : en premier lieu, nous rechercherons si celui qui exerce la fonction de providence sur toutes les fractions du monde, en tant que plusieurs, est ἀπόλυτος ou hypercosmique, puisqu'il n'a de relation avec aucune d'elles; — ensuite si, de même que le gouverneur du zodiaque est double, le Dieu universel cosmique l'est également, l'un étant ἀπόλυτος, l'autre encosmisque; — et troisièmement si c'est un dieu hypercosmique qui commande à plusieurs azones, et lequel des plusieurs Dieux hypercosmiques intellectuels; et s'il en est nécessairement ainsi; car toujours les divisions des choses secondes ramassent en elles les monades des choses antérieures. C'est pourquoi cette propriété n'appartient pas en propre aux ἀπόλυτοι quoiqu'elle leur appartienne vraiment, puisque les concrétions des divisions encosmiques sont elles-mêmes encosmiques, comme l'enseigne la mystagogie des Chaldéens [2].

C'est pourquoi je préfère expliquer la fonction caractéristique des *Indépendants*, par le fait qu'ils touchent et ne touchent pas; car les Dieux encosmiques exercent une action de providence coordonnée sur les zones; tandis que les Dieux azonés exercent leur action providentielle à la fois coordonnée et détachée et élevée au-dessus d'elles [3], et les Dieux hypercosmiques une action supérieure, et absolument libre des liens des relations [4]. A plus forte raison en est-il ainsi des Dieux intellectuels qui ne croient pas de leur dignité d'être même hypercosmiques et ne se glorifieraient

dent τῷ ἡμισχέτῳ (Ruelle, p. 9, l. 25); — ἡμισχέτως (id., l. 28); — σχετικῶς καὶ ζωναίως (p. 10, l. 2).

1. C'est la vraie définition de l'ἀπόλυτος.

2. Ici s'arrête la traduction latine du premier fragment de M. Ruelle.

3. Συντεταγμένην opposé à ἐξῃρημένην.

4. Ἄσχετον.

pas d'être au-dessus du monde, et mettent leur grandeur à être intellectuels et unifiés aux sources. Ainsi donc les sources sont tout, purement; les Dieux intellectuels gouvernent et guident intellectuellement tous ceux qui viennent après eux; les Dieux placés au milieu exercent leur fonction d'une manière à la fois intellectuelle et psychique; les Dieux hypercosmiques, d'une façon à la fois psychique et physique; les Dieux encosmiques, physiquement seulement. Il est clair que nous entendons le physique, le psychique et l'intellectuel non seulement des substances, mais aussi de leurs hénades propres.

§ 132. S'il en est ainsi, il n'y a rien d'étonnant qu'il y ait une certaine monade libre, (ἀπόλυτος), qui gouverne librement le monde entier, comme il y en a une particulière du Soleil et une de la Lune, et que le Dieu cosmique soit double, comme le Dieu qui gouverne le Zodiaque : l'un lié pour ainsi dire au corps cosmique, l'autre débarrassé de ce corps et incorporel, et cependant présidant à toute la zone cosmique.

Et puisque la duodécade libre tout entière crée l'ordre de toutes choses et traverse dans sa marche le monde, comme il est dit dans le *Phèdre* [1], de même, avant les [2] autres Dieux, marche le premier le grand chef, Zeus, menant son char ailé, mettant toutes choses dans l'ordre et exerçant sur toutes sa providence. C'est là une espèce (de Dieux) que le raisonnement exige. Mais il faut examiner dans les Oracles chaldaïques, s'ils ne nous enseignent pas l'existence de certains Dieux déterminés azones de cette espèce, ou bien s'il n'y a qu'un seul κοσμάρχης, maître du monde, comme il n'y a qu'un seul chef du soleil, ou encore s'il [3] y a quelque Dieu

1. *Phædr.*, 246 *e*. « Le grand chef conduit dans le ciel son char et s'avance le premier, organisant et surveillant tout, il est suivi de l'armée des Dieux et des démons, disposée en onze parties. car Hestia demeure seule dans la maison des Dieux. Les autres Dieux ayant leur place dans le nombre *douze* exercent leur puissance et leur commandement au rang où ils ont été placés. »

2. Ἐπεὶ καὶ ὅλη.... καὶ πρὸ ἄλλων. Le second καὶ explicatif annonce l'apodose d'ἐπεί.

3. Le texte dit : ἤ τις qui ne se rapporterait à rien, que par une trop forte syllepse. Ruelle propose ἤ τις.

déterminé qui transmette la vie à tout le monde; car il aurait assurément le caractère azone puisque les Dieux azones veulent réunir et coagréger les zones. Il ne faut donc pas dire que puisque l'âme est attachée à la raison, par cela même la raison est particulière, mais à l'inverse, puisque la raison est particulière, par cela même elle est devenue proportionnée à l'âme; car l'hypostase divisible des raisons est antérieure à la division psychique; maintenant aucune des choses du second degré n'a la prétention de pouvoir dérouler toute la substance des choses du premier degré; dans lesquelles demeure quelque chose de supérieur et d'à part, et il est évident que c'est leur sommet. S'il en est ainsi, nous, d'abord, nous ferons ce quelque chose stérile [1]; en second lieu, ce qui lui est toujours immédiatement supérieur ne le devancera pas par une plus grande extension [2], — puisque ce sommet ne procède pas dans les choses au-dessous de lui; — et enfin, outre cela, étant le plus rapproché de la cause de tout, il ne sera cause de rien. — Ou bien faudra-t-il dire que ce qui, dans chaque chose, est ineffable et vient de la cause ineffable, par cela même et conformément à l'analogie, demeure élevé au-dessus de toutes les choses qui viennent après lui et n'est ni capable d'engendrer, ni digne d'être appelé fils, parce que, par rapport aux choses qui viennent après lui, il est au-dessus de toutes, comme la cause unique l'est par rapport à toutes.

Peut-être aussi cela même qui demeure est-il capable d'engendrer et d'être cause de toutes les choses qui viennent après lui, mais d'une façon tout à fait éminente [3], et en demeurant en lui-même, sans avoir besoin pour agir de l'intermédiaire des choses du second degré. D'après cela, l'acte appelé incirconscrit des choses supérieures, débarrassé des choses inférieures, ne procède pas, mais pénètre et circule en toutes

1. Ἄγονον paraît avoir ici les deux sens : non engendré et non engendrant; car à deux lignes de là, il est dit : οὐδένος αἴτιον.

2. Le sens est pour moi fort douteux : δεύτερον δὲ μὴ ἐπὶ πλέον φθάνειν δεῖ τὸ ὑπέρτερον.

3. Ἐξῃρημένως.

choses sans s'y mêler, et partout se distingue par lui-même et s'élève au-dessus des choses qu'il traverse.

§ 133. En troisième lieu, il faut examiner dans quel sens il emploie le mot : la vie intelligible ; car ainsi, l'animal intelligible sera animal selon la cause. Comment donc là l'animal en soi est-il un paradigme selon la cause? Certainement ce n'est pas par son rapport à cet animal qu'est le monde, comme il est dit dans le *Timée* [1] ; car ce n'est pas d'après ce qui est selon la cause, mais d'après ce qui est selon l'hyparxis, qu'est réalisée l'image, puisqu'elle est et devient image selon l'hyparxis, et l'image en puissance serait l'image du paradigme selon la cause. En outre, la plus belle des choses conçues par la raison est le premier paradigme, qui embrasse tout ce qu'il y a d'animaux intelligibles. Intelligible est donc le premier paradigme, et la première des choses qui est proportionnée à la pensée [2]. C'est pourquoi c'est une espèce, la plus belle de celles conçues par la raison, non pas parce qu'elle est la première, mais parce qu'elle est la plus lumineuse, qu'elle projette les rayons les plus éblouissants, et qu'elle nous montre là *Phanès* comme dit Orphée :

« Tel rayonne Chronos, père de l'immortel Phanès [3]. »

Maintenant le premier paradigme n'a seulement que quatre figures. Or, la tétrade est le principe et la source du nombre, et elle est à la limite des intelligibles. De plus, le premier animal éternel est le premier selon l'hyparxis ; sinon, l'éter-

1. Plat., *Tim.*, 37 d. Donc le père qui l'avait engendré, voulut le faire aussi semblable que possible au modèle, et comme celui-ci se trouve être l'animal en soi éternel, ἀΐδιον, il essaya de faire l'univers tel autant que possible. Ainsi donc la nature de l'animal se trouve être éternelle, αἰώνιον. Procl., *in Tim.*, p. 238 *c*.

2. La notion de l'Être, de l'Être vivant universel est la première notion qui se présente à la pensée et qu'il puisse concevoir. On pourrait dire qu'elle est non seulement σύμμετρον, mais σύμφυτον, immanente à l'esprit. Mais Damascius veut dire que les autres notions le dépassent et ne lui sont pas proportionnées.

3. Τοῖον ἀπέστιλδε Χρόνος ἀθανάτοιο Φάνητος. Conf. plus haut. § 111, p. 285. Ruelle : « Orphée fait naître les dieux de Chronos jusqu'au premier né Phanès. »

nité sera selon la cause, ce qu'elle se refuse à être. Peut-être donc est-il préférable de dire qu'il y a là-haut une vie selon l'hyparxis, mais qui est plutôt existante que vivante. C'est d'elle, par exemple, que nous voyons venir la nature, et à la suite, sans interruption, la substance qui est plutôt vivante qu'existante, parce que c'est la vie qui domine en elle, comme dans la raison, ce qui domine est la pensée. La raison pense plutôt qu'elle ne vit et qu'elle n'est. Car tout est partout, mais l'un est dominant, et c'est lui qui donne à tout sa forme spécifique. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si l'être pense une pensée synthétisée [1] et substantielle, et s'il vit également substantiellement. Je parle ici de l'être qui est avant toutes choses, qui est tout, d'une façon qui se refuse à être exprimée et est tout sous le mode unifié, mais qui, par une sorte d'abaissement, a projeté en quelque sorte la plus universelle de toutes les autres choses, la vie.

Et maintenant, au troisième pas de la procession, a apparu l'animal, qui est la plus universelle de toutes les choses du second degré. Car ce sont toujours, les choses les plus universelles qui procèdent les premières des unifiés pour se manifester, parce qu'elles appartiennent le plus au monde intelligible et elles sont le plus projetées, parce qu'elles ont une affinité plus grande avec l'union des intelligibles et en sont plus rapprochées. Et si l'on disait, que la cause de la vie détachée de l'être et complètement distinguée, est l'hyparxis de la vie inhérente à l'être et dominée par lui, ce ne serait pas sans raison.

§ 134. En outre, et quatrièmement, nous remarquerons qu'il [2] dit qu'Anaxagore a introduit la raison immuable, quoiqu'il ne soit pas certain qu'Anaxagore la pose telle, et ailleurs, il dit encore que la raison d'Anaxagore est posée comme âme *azone* [3]. D'accord avec lui, Aristote [4] interprète la raison comme quelque chose qui est le causant de la

1. Συνηρημένην.
2. Platon cité au § 132.
3. Les manuscrits donnent ἄζω que Ruelle complète en ἄζωνον.
4. Arist., *de An.*, III, 4, 5; *Met.*, I. 4; Procl, *in Parm.*, t. VI, p, 17. Cous.

matière, en tant que matière; car le causant de la forme c'est le paradigme ou le démiurge, et le causant de la matière, c'est la divinité de l'une et de l'autre; de l'une, parce que la matière est ordonnée par la forme, de l'autre, parce qu'elle reçoit purement la forme. — Mais, avant celles-ci, est la puissance comme puissance. — En outre, il fait intervenir aussi la limite, comme privation de tout, et l'un avant tout, ou la limite réelle comme un; — et encore, au-dessus de cet un ineffable, se présente la cause une et unique de l'univers [1]. Et tout cela est vrai, mais nous, c'est la cause propre et particulière de la matière que nous cherchons, non mélangée avec les autres, ni comme quelque chose d'autre, — mais nous cherchons ce qu'est la matière qui n'est que matière, et la cause qui n'est cause que de la matière [2]. Car chaque propriété a aussi son principe propre. Or, l'un, la limite, l'infini, le paradigme et le démiurge avec les autres a produit la matière, et nous aurons aussi à rechercher le principe propre de la forme, principe qui est la cause exemplaire de la matière. Quelle est donc la cause exemplaire de la matière, selon l'un d'elle-même [3]? Quelles sont les causes particularisantes et individualisantes [4], à moins qu'on ne prétende que les dernières choses procédant des premières procèdent nécessairement des principes communs? Mais il faut qu'outre les principes communs, il y ait des principes propres [5].

D'où vient donc ce qu'il y a de propre et de particulier dans les choses, sinon de ce qu'il y a de particulier dans les

1. Il faut quelque effort pour retrouver, dans cette analyse, la vraie doctrine d'Aristote : la raison, la matière, la forme, le paradigme ou démiurge, la puissance, l'un ineffable et la cause suprême. Il est remarquable que l'acte n'y a pas de place.

2. Damascius veut une définition de la matière en soi et non comme une opposition à autre chose, et, par suite, il cherche une cause de la matière qui ne soit que la cause en soi de la matière en soi.

3. La matière même a un un qui lui est propre.

4. Ἰδιάζουσαι.

5. Il n'y a pas que des causes premières : il y a des causes secondes et prochaines. C'est ainsi que la cause finale, tout en étant cause universelle, ne suffit pas à rendre raison de tout.

principes? Concluons donc que la division dernière des dieux procède jusque dans la matière, et qu'il y a des dieux matériels, qui travaillent la matière en tant que matière, et la matière une aussi bien que la pluralité des matières.

Tout ce diacosme est dominé et gouverné par cette fonction particulière des dieux : l'autre diacosme, antérieur à celui-ci, est celui qui constitue l'hypostase des espèces en tant que simplement espèces. Car, de même que des diacosmes l'un est créateur des corps, l'autre des âmes, et celui qui est plus universel est le créateur des composés, de même il y a un diacosme créateur des matières, un diacosme créateur des formes, un diacosme créateur des choses composées de matière et de forme, qui est encore plus universel. La logique réclame donc qu'il y ait aussi de tels Dieux.

§ 135. Et il faut les étudier dans les Théologiens.

Si, l'intelligible n'est pas un, dit-il [1], mais unifié, il est donc pluralité quoique unifié. Il aura donc un commencement, un milieu et une fin; il sera divisé en trois. Il faut en outre examiner s'il est parfait, τέλειον; car la fin qui le précéderait, serait tout [2]; il ne lui manquera rien, et s'il est tout, il aura un premier, un dernier et un terme moyen. Car toutes les choses sont enfermées dans le nombre trois. Ailleurs, il s'exprime d'une façon plus théologique. Puisque l'intelligible est substance, qu'outre la substance il est encore vie et raison; envisagé sous ce point de vue, l'intelligible donc est encore triple. En outre, il faut considérer chaque chose dans trois moments : selon qu'elle demeure, qu'elle procède, qu'elle opère sa conversion. En s'appuyant sur ces raisons on nous forcera d'avouer que le sommet (τὸ ἄκρον) de l'intelligible est triple; mais c'est une pluralité latente et cachée, parfaite [3], parce qu'elle est postérieure à la fin, et étant tout, selon l'être. Il contiendra toutes les causes substantiellement, et de plus il demeurera le même, tout en procédant et opérant sa conver-

1. Platon, comme l'indique la fin du paragraphe.

2. La fin, antérieure au commencement et au tout, est tout — (selon la cause).

3. Τέλειον ὡς μετὰ τὸ τέλος. Je préférerais lire κατὰ, comme à la suite, κατὰ τὸ ὄν.

sion, si du moins la raison est paternelle. En outre, il prétend démontrer non pas que l'intelligence est triple, mais qu'après la monade de l'intelligible, il y a une médianité, la vie selon l'hyparxis, et, après celle-ci, la raison [1] selon l'hyparxis.

§ 136. D'où vient donc qu'il y a, dans le diacosme intelligible, trois ordres, et si l'on dit *trois,* on pourrait, par les mêmes arguments, arriver à un nombre infini. Car, en prenant successivement chaque section, elle sera pluralité et complète et elle contiendra les autres selon la cause. On la concevra sous trois rapports, comme demeurant dans sa propre cause, comme procédant d'elle et comme opérant sa conversion vers elle; de sorte que nous diviserons chaque chose en trois à l'infini. On pourrait encore démontrer, avec plus de certitude, qu'il y a plusieurs ordres des intelligibles, s'il y a une monade intelligible, par l'argument suivant : en toute chose, le premier est monade; or, toute monade est susceptible d'engendrer toute la pluralité qui lui est propre, qui lui est synonyme et de la même espèce. Nécessairement donc, après la monade intelligible, apparaîtront d'autres ordres intelligibles, et il est évident que peu à peu ces ordres procéderont à leur tour dans des ordres plus particuliers, et, si l'on peut le dire, jusqu'au terme extrême de la division, en tant du moins qu'il y a division dans les intelligibles, que Parménide a appelée la pluralité infinie [2].

En second lieu, s'il y a nécessairement une raison une et plusieurs raisons, il y a nécessairement une vie une et plusieurs vies, parce qu'il y a une substance une et plusieurs substances après la subtance une. Car, dans chaque hypostase, un est plusieurs; et, en effet, il y a un Dieu et plusieurs Dieux, une âme et plusieurs âmes, un corps et plusieurs corps. Enfin, on ne trouve ni un qui soit seulement un, ni plusieurs qui soient seulement plusieurs, ni aucun autre genre (qui soit seulement ce qu'il est). On pourrait même dire qu'il y a

1. Ce mot, omis dans les manuscrits, a été ajouté pas Ruelle.

2. Parm., 144, *a*. πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων. Le raisonnement est ainsi formulé : « Si l'un est, le nombre est nécessairement, or le nombre embrasse en soi la pluralité et la multiplicité infini des êtres. »

plusieurs sans monade plutôt que dire le contraire, comme le serait quelqu'un des genres supérieurs et des âmes; car, dans ces genres, n'apparaît pas une monade unique commune.

En troisième lieu, la substance au degré le plus haut d'union aura encore une deuxième procession : elle procédera dans une distinction quelconque. Elle n'en demeura pas moins substance, parce que c'est comme substance qu'elle se distingue et non pas encore comme vie ; car la vie ne se distingue pas elle-même encore comme raison, et toutes les distinctions, si nombreuses qu'elles soient, dans les choses éternelles sont des distinctions selon la raison [1].

En quatrième lieu, l'intelligible en son tout est sans doute unifié; mais ici il y a union simplement, là union de choses qui s'efforcent d'arriver à la distinction, et ailleurs, union de choses distinguées. Quand l'union domine, c'est le monde intelligible qui se diversifie; quand la distinction l'emporte, c'est le monde intellectuel; quand les deux états se balancent également, c'est le monde intelligible et intellectuel.

En cinquième lieu, il y a trois natures de *choses* [2] : la substance, la vie [3], la raison. Si la procession s'opère par les médianités propres, la substance ne procédera pas dans la vie sans terme moyen, ni la vie dans la raison. Donc la vie aura un état d'abaissement, mêlé à l'intellectuel, et la substance un état d'abaissement mêlé au vital, et il est évident que la substance aura aussi un abaissement mêlé à l'intellectuel, puisque la raison procède de la substance ; car la raison n'est pas uniquement vie, mais aussi une sorte de substance. Il y aura ainsi dans la substance un abaissement [4] vital, et, en outre, après celui-ci, un abaissement intellectuel. Or, la vie, en se rapprochant de l'être réel et de la raison, et existant pour soi-même, deviendra triple ; de même la raison, qui est

1. C'est-à-dire purement intelligibles, idéales.

2. Πράγματα. La substance, la vie, la raison sont donc des Πράγματα, des réalités. On peut dire également, dans les données du système, que tout est réel et que tout est abstrait.

3. Au mot ζωή, on lit en marge : εἰς ζωὴν ὁ νοῦς.

4. Ὑπόβασις.

accouplée à la vie, ici existe par elle même, et là est accouplée aux choses qui la suivent immédiatement.

Enfin, comme sixième argument, on soutient que l'un participable n'est nulle part un, mais qu'il est toujours plus qu'un.

§ 137. Si donc il y a plusieurs âmes imparticipables et plusieurs raisons, et en remontant plus haut encore, plusieurs hénades imparticipables, il y aura aussi plusieurs vies et plusieurs substances imparticipables; car s'il y a une raison paternelle [1], il y a aussi le père de la raison et, par là [2], il est participable, quoique sous un autre mode de participation; car c'est comme désirable qu'il est l'objet de la raison [3]. Quoique l'être soit imparticipable par la vie, cependant, il est intelligible à la raison qui est après la vie [4] :

« Vous qui, par l'acte de la pensée, connaissez la profondeur paternelle hypercosmique. »

C'est ainsi que s'exprime le Dieu prononçant ses oracles aux Dieux intellectuels. De sorte que si l'être est imparticipable et cependant est intelligible à la raison intellectuelle, on doit s'étonner si le père, étant imparticipable [5] et élevé au-dessus et à part de l'hénade participable, est cependant appelé intelligible par l'effet de la raison paternelle et dans cette mesure est placé au même rang que celle-ci.

En un mot, la raison paternelle n'est pas l'être, afin que l'être soit suspendu au père; c'est une hénade substantielle, comme nous l'avons dit souvent, ou plutôt, comme le disent eux aussi les Dieux, elle est elle aussi un Dieu, comme ils appellent les autres raisons paternelles qui suivent sans discontinuité; car si les raisons en deçà sont dieux, il est néces-

1. C'est-à-dire une raison du père.
2. Par le fait qu'il est père, auquel participe nécessairement l'enfant.
3. La raison désire la participation à l'être et à la vie.
4. Et par là participe de la raison; il est donc à la fois participable et imparticipable.
5. Il est dit plus haut (p. 16) qu'il est participable, mais selon un mode différent de participation : Ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς μεθέξεως.

saire que la première raison paternelle soit Dieu [1]. Et si elle est père, elle est un intelligible en tant que Dieu. Car il a été dit :

« Toute raison le conçoit Dieu. »

Il est évident que la raison aussi est Dieu; car, par là même que l'intelligible est Dieu, la raison est aussi Dieu. Et si la raison est Dieu, elle est dans l'intelligible, car le père est dit être intelligible, parce qu'il a en lui-même la puissance de penser et encore :

« Car il [2] n'est pas sans une raison intelligible et l'intelligible n'existe pas en dehors de la raison. »

Il est donc évident que c'est comme Dieu qu'elle est unifiée à un Dieu; elle est donc Dieu. Et il faut bien observer que, de même que Platon fait l'intelligible un-être, à la fois l'un et l'autre, parce qu'il entend l'un dans le sens de l'union, de même aussi les Dieux ont posé dans l'intelligible la fonction de penser, comme Platon l'avait mise dans l'un; car il donne à l'un pour attribut l'être et eux aussi font monade ce qui paraît être triade.

§ 138. Comment le temps n'a-t-il pas une durée temporaire [3]? C'est qu'il n'y aurait plus de devenir, si tout devenir était mesuré par le temps. Mais maintenant comment dit-il [4] que le temps est avant le monde? Car, selon le *Timée*, il est en même temps que le ciel et, en outre, la mesure est dans le mesuré, de sorte que l'éternité n'est pas avant l'animal en soi, mais en lui. En troisième lieu, comment l'éternité [5] ne demeure-t-elle pas dans l'un qui lui est propre? Car si le *toujours* (ἀεί) et le être (εἶναι) sont ses parties, il faut qu'elle soit un avant d'être d'eux, de sorte que demeurant selon l'un, elle procède en quelque sorte selon les deux. Car en procé-

1. Proclus appelle νοῦς πατρικός, le dernier Dieu de chaque triade.
2. Le père. Au lieu de νοητοῦ, on pourrait lire νοητόν et le sens serait : *il n'y a pas d'intelligible sans une intelligence* (ou raison).
3. Χρόνος οὐκ ἔγχρονος. Conf. Procl., *Instit. Theol.*, 53.
4. Platon, *Tim.*, 37 *e*.
5. Ὁ αἰών, de ἀεί et ὤν.

dant d'elle-même, elle demeure en elle-même. Ainsi donc, l'éternité demeure en elle-même et dans l'un comme en elle-même, et l'être demeure dans l'un qui le précède ; car il ne possède aucune procession qui vienne de lui-même. Donc l'être premier, qui est en lui-même, est avant tous les êtres proprement dits [1] et l'éternité première est en elle-même. C'est pourquoi tout ce qui est éternel est à la fois un tout et répandu en lui même. Or, la raison première est en quelque manière dans celle qui est après elle, parce que la raison est le premier roi et le chef, en tant que chef, est dans ceux dont il est le chef. Maintenant, l'être est exclusivement cela même; mais l'éternité est et ce qu'elle est en soi et s'appartient à elle-même et appartient à ce qui vient après elle. Or, l'exemplaire du temps c'est ce qu'est, dans l'animal, l'éternité. Car le temps est dans le monde et complète le tout, comme l'éternité complète l'animal en soi [2]. Mais ce sont des choses que j'ai déjà dites plusieurs fois.

Quant à la première question [3] : le temps est devenir et, en tant que devenir, temporaire, mais non en tant que temps, puisque l'éternité, en tant que substance, est éternelle, et à plus forte raison en tant qu'éternité, puisqu'elle commence d'elle-même son acte propre; de sorte que le temps se mesure lui-même en même temps que l'animal. Car toute mesure est mesure d'elle-même avant d'être la mesure des autres. S'il y a un espace, en tant qu'il a la puissance de fonder et de contenir les choses qui sont dans l'espace, il est certainement avant toutes les autres, et s'il est espace en tant qu'il a la puissance des choses situées dans l'espace, l'espace se fonde lui-même et se contient lui-même. C'est pourquoi s'il est corps, il n'a besoin d'aucun autre espace, puisqu'il est fondé en lui-même et subjugué par lui-même, si ce n'est en tant que corps, du moins en tant qu'espace. C'est ainsi que le centre immobile se crée lui-même avant de créer le reste.

1. Je lis αὐτῶν au lieu de αὐτοῦ.
2. Τὸ αὐτοζῷον.
3. § 138, l. 1. Πῶς ὁ χρόνος οὐκ ἔγχρονος. La note marginale donne un autre texte : πῶς ὁ χρόνῳ ἔγχρονος, καὶ πῶς αἰὼν, αἰώνιον.

§ 139. Du deuxième ordre des intelligibles [1].

Au sujet du deuxième ordre des intelligibles, il faut d'abord examiner quel sens on attache aux mots : éternité, totalité et vie [2]. Dans cet ordre, certainement toutes ces choses ou sont une seule et même chose ou sont, il est vrai, trois choses, mais qui, se confondant les unes dans les autres, n'en font qu'une seule et même, ou enfin, elles ne se confondent pas et sont toutes au même rang. Il semble lui-même avoir sur ce sujet, en divers endroits, formulé une opinion différente; mais, en général, il réunit en une seule notion la totalité, ὁλότης, et l'éternité [3]. Quant à la vie, tantôt il l'identifie à l'éternité, tantôt il la sépare en disant qu'elle est l'être de la triade. Voyons donc ce qu'il dit :

Le tout, dit-il, est mesure des choses divisées, la mesure des choses divisées et multipliées est l'éternité : la totalité est donc l'éternité. Maintenant, en second lieu, nous disons que ce qui est tout entier à la fois est éternel; or, l'éternel est tout entier à la fois ce qu'il est : donc éternité et totalité sont identiques [4].

En troisième lieu, le tout, en tant que tout, est éternel; car la destruction est la séparation et la dispersion des parties. C'est pourquoi le vrai tout est absolument éternel et la partie plus encore que le tout. Le tout phénoménal est péris-

1. On lit à la marge, dans le ms. A : (ce deuxième ordre) « qui est dit l'éternité, la totalité et la vie : Et toutes ces trois choses n'en sont qu'une; elles sont trois, il est vrai, mais elles se fondent les unes avec les autres dans une seule et même chose », — le premier ordre des intelligibles a été traité dans toute la partie de l'ouvrage qui précède. D'où viennent ces titres qui apparaissent ici pour la première fois. Celui-ci fait partie du texte dans les mss. A et B; et est de la main du copiste. Dans les mss. *b*, *a*, il est à la marge.

2. M. Weil (*Journal des savants*, ann. 1890, p. 271) voudrait mettre le point après : *dans cet ordre*, et accentuer ἄρα au lieu de ἄρα. On aurait alors le sens : il faut d'abord examiner quel sens on attache aux mots éternité, totalité, et vie dans cet ordre. — Ces trois choses n'en font-elles donc qu'une seule ?

3. Dans le même manuscrit cité tout à l'heure, on lit à la marge : « Que le tout est identique à l'éternité », et dans la marge d'un autre : « Argument qui prouve que totalité et éternité sont identiques. » Conf. Procl., *Plat. theolog.*, V, 38, p. 330.

4. Procl.. *Plat. theolog.*, III, 16, pp. 146 et 169 « ὁ αἰών... ὁλότητος αἴτιός ἐστιν...

sable, en tant qu'il n'est pas un tout [1]. Par là encore on voit l'identité de la totalité et de l'éternité ; puisque ce qui est plus tout, ὅλον, est plus éternel, comme l'univers, τὸ πᾶν ; ce qui est moins tout, comme chacun des pléromes célestes (est moins éternel) ; et ce qui est le moins tout est aussi le moins éternel, comme le sont les tous des éléments sublunaires.

En quatrième lieu, de même que le temps divise le devenir par l'antérieur et le postérieur, et cependant l'embrasse et le mesure, de même l'éternité rassemble en un les parties de la substance et les mesure. Donc le temps est la totalité divisible du devenir, et l'éternité la totalité indivisible de la substance, et cependant la vie est totalité, puisqu'elle enferme et embrasse les parties du vivant : si elle s'éteint, elles aussi se dissipent et se dispersent. Ajoutons à cela que toute chose qui existe avec une autre, vit par la totalité qui lui est propre et perd la vie en perdant la totalité : car c'est ainsi que même les êtres inanimés vivent, parce qu'ils sont coordonnés à leur totalité propre et qu'ils en respirent la vertu vitale, de sorte que c'est la même chose de dire de quelque chose qu'il est un tout ou qu'il est vie [2]. Mais cependant l'éternité aussi est vie, puisque même le temps, à ce qu'il dit, est mouvement et accompagné de mouvement. Après avoir établi ces raisonnements et autres semblables, sous forme sommaire, il présente ensuite cette objection : « Comment toute chose éternelle est-elle immortelle ? » Car

1. Un vrai tout, car la partie est aussi un tout réel : elle n'est pas périssable ; car si elle l'était, à plus forte raison le tout, qui en est composé, serait périssable : le καί qui suit peut avoir un sens explicatif. Cependant M. Weil propose encore ici de modifier la ponctuation, c'est-à-dire de supprimer le point après μᾶλλον ἢ ὅλον et d'ajouter ὄν, de manière à avoir le sens : « C'est pourquoi le véritable tout est absolument éternel ; tandis que la partie, qui n'est qu'un tout apparent, par là même est plus périssable que le tout réel, en tant qu'elle n'est pas un tout. » Ce sens paraît confirmé par la suite du raisonnement.

2. Dans un manuscrit on lit en marge : « Que la totalité et la vie sont identiques. » « La totalité, dit Kant (*Crit. de la Rais. pure*, t. I, p. 142), n'est autre chose que la pluralité considérée comme unité. »

sans doute elle est éternelle ; mais elle est sans vie [1], comme on pourrait désigner le corps privé de qualités. Il dit [2] donc, se répondant à lui-même, que l'éternité est au-dessus et au delà de la vie ; car l'éternité est le père de la seconde triade. Or, la vie est la raison paternelle, comme la totalité est la puissance. Cependant, par là, nous diviserons, nous déchirerons la triade, et nous nierons que la même propriété caractéristique soit dans l'un et dans l'être ; car la vie est être et l'un est vie; ce qu'est l'un suprasubstantiellement, ce qui lui est suspendu l'est substantiellement. De plus, Parménide fait de ce qui est à la fois le tout et les parties, l'*un être* [3]. Donc la vie et l'éternité sont ensemble, et il semble que l'éternité et la vie soient les parties de la totalité, comme l'un et l'être. L'éternité n'est donc pas le père de la triade. En outre, le mot éternité, αἰών, vient de τοῦ ἀεὶ εἶναι, c'est-à-dire du fait d'*être toujours* : elle est donc substance. De plus, la vie est totalité comme il l'a démontré. Comment donc serait-elle simplement une partie, comme l'être de l'un-être? Outre ces raisons, il est possible de répondre à l'objection en disant : que tout ce qui est éternel est toujours vivant, non pas de la vie, comme on l'entend habituellement, mais de la vie substantielle, car le corps, dépourvu de qualités, si c'est un corps naturel et non un corps mathématique, vit en quelque sorte d'une vie naturelle. La nature, comme le dit Aristote [4] est une sorte de vie, le dernier degré de la vie, mais plutôt substance que vie.

1. Ἄζων. Ruelle propose de lire ἀειζῶν, comme plus loin. Je n'en vois pas la nécessité.

2. Note marginale : « Objection : comment toute chose éternelle est-elle immortelle? — Solution : c'est que l'éternité est au delà de la vie, qu'elle est le père de la deuxième triade, tandis que la vie est la raison paternelle, et la totalité est puissance. »

3. *Parm.*, 142 *d.* : τὸ μὲν ὅλον ἓν ὂν εἶναι αὐτό.

4. Arist., *Met.*, V, 4, 10, 15 *a*, 12. Dans ce chapitre où il analyse les divers sens du mot *nature*, φύσις, Aristote dit que *par métaphore* toute substance est dite par cela même, *nature*, parce que la nature est une sorte de substance. Il ne dit pas expressément que la nature est vie, mais que l'on donne le nom de nature première aux êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement. Damascius en prend à son aise avec ses citations.

§ 140. On pourrait encore lui objecter : comment le temps est-il une espèce de vie ou de mouvement, car il n'est pas mouvement, mais mesure du mouvement. Si donc il est mouvement, ce n'est pas en tant que vie, mais en tant que devenir, en tant qu'il appartient même aux choses inanimées et tranchées de leur totalité propre ; dira-t-on qu'il est la vie naturelle de la chose mue? Mais la nature même n'appartient pas à l'essence du temps, car il ne se meut pas par lui-même ni par sa propre nature, mais parce qu'il mesure la chose en mouvement. En tant que temps, il mesure ; donc, en tant qu'il mesure, il ne se meut pas : donc en tant que temps, il n'est pas vie ; donc la vie elle-même n'est pas l'éternité [1]. Enfin, l'éternité veut toujours *être,* mais non pas toujours vivre, comme le mot même l'indique. L'éternité n'est donc pas vie, mais substance recevant le *toujours*, c'est-à-dire substance d'une puissance infinie. La vie est éternelle, comme la raison, mais par participation de l'éternité ; ils ne sont donc pas identiques. Toutefois, la vie n'est pas non plus identique à la totalité [2], quoique ces choses soient les unes avec les autres, mais dans un sens du moins, l'espèce et la vie sont identiques; car tout vivant est spécifié, et tout spécifié est un tout, de sorte que toute espèce est vie, parce que toute espèce est un tout. Et, en suivant ce raisonnement, on arriverait à identifier beaucoup d'autres choses ; mais il faut examiner si c'est en tant qu'une chose est un tout qu'elle est vie et en tant qu'elle est vie qu'elle est un tout. Il n'en est pas ainsi, car le tout est relatif aux parties, la vie est chose par soi ; la vie veut mouvoir ; le tout veut envelopper, et il est tout à fait clair que ces choses ne coexistent même pas. Car le tout produit par l'art ne vit pas selon l'art [3] ; le corps dépourvu de qualités, en tant qu'il a seulement les trois dimensions, qu'il contient des inter-

1. Résumé marginal : « Que l'éternité n'est pas la même chose que la vie. »
2. Résumé marginal : « Que la totalité n'est pas la même chose que la vie. »
3. L'art ne lui donne pas la vie. On pourrait répondre que c'est parce qu'il n'en peut pas faire un vrai tout.

valles et forme une masse, même si je lui enlève sa nature [1], est un tout continu, divisible en parties, mais n'est ni vie ni vivant. En outre, la partie en tant que partie vit sans doute, mais n'est pas un tout. En effet, si la partie abandonne la première [2] la vie du tout, le substrat est la vie, et le tout est postérieur ; car on peut concevoir et même trouver un tout sans vie comme une plante desséchée ; car, comme plante, c'est encore un tout selon l'espèce ; mais elle ne vit plus comme plante. En un mot, nous soutenons qu'autre chose est l'espèce, et autre chose la vie ; car avant l'espèce est la vie, et l'espèce est totalité, mais elle n'est pas encore vie en tant qu'espèce. En outre, si la totalité et la vie étaient identiques, partout où serait le plus la vie, là serait le plus la totalité : or, maintenant la totalité est le plus dans le diacosme intelligible et intellectuel [3].

Par conséquent, l'éternité et la totalité ne sont pas choses identiques. Car, d'abord, le temps lui-même n'est pas la totalité de l'engendré, mais il est la mesure ou le nombre de cette totalité, en tant que devenant ; de sorte que l'éternité même n'est pas totalité, mais une mesure qui embrasse le tout. Ensuite le temps sera aussi la totalité, mais quelle totalité peut-on concevoir selon l'antérieur et le postérieur ? Qu'est-ce qu'une totalité mesurant et non mesurée ? Et il en est de même assurément de l'éternité. Mais non ; il y a une totalité purement totalité, et une qui mesure la totalité substantielle ; donc, la totalité purement totalité est avant les deux [4]. Donc la totalité purement totalité et l'éternité ne sont pas identiques.

§ 141. En outre, s'il conclut que l'éternel est un tout qui est tout à la fois, ὁμοῦ, il veut dire par ce mot *tout à la fois*, qu'il n'y a pas en lui un antérieur et un postérieur, mais non

1. Que constitue l'ensemble de ses propriétés.

2. Le texte donne προτέρα ; la note, πρότερα, que Ruelle propose de changer en πρότερον. Le sens paraît être que dans le cas où la partie considérée comme antérieure au tout, renonce à la vie du tout, la vie reste le substrat, et le tout est postérieur à la partie.

3. Complétons le sens : et ce n'est pas dans cet ordre qu'est le plus la vie.

4. La totalité mesurante et la totalité mesurée.

pas que les parties ne se distinguent pas, les unes de telle manière, les autres de telle autre, car elles peuvent être dans le même *maintenant* [1], mais les unes d'une façon, les autres d'une autre. Donc le mot *tout à la fois* signifie deux choses : l'une exprimant la simultanéité, l'autre l'indivisibilité selon l'espèce. De plus, de même que le devenir est divisé par le temps, par cela qu'il est divisible, de même aussi la substance, parce qu'elle est un tout, est mesurée par l'éternité. Donc, de même que le temps est autre chose que le devenir divisible, de même l'éternité est autre chose que la substance indivisible.

Outre ce que nous venons de dire, il faut concevoir que la partie, en tant que partie, est éternelle, mais n'est pas un tout, et que l'éternité est par soi, tandis que le tout est relatif aux parties ; enfin que l'éternité se sépare et s'élève au-dessus de l'éternel, de celui du moins qui se manifeste [2] au second ordre, et le tout, même là-haut, est coordonné à ses parties. Or, si l'éternité elle-même est coordonnée à ses parties, l'éternel, comme se mesurant lui-même, le sera également, et là-haut la totalité n'est que les parties d'elle-même. En outre, en ce qui concerne les arguments [3], l'un se sert du surnom de la mesure, car la totalité est la mesure des choses divisées en parties. Mais de même que la totalité était mesure selon l'espèce substantielle, de même aussi l'éternité est mesure, mais comme toujours identique en son cours, et ainsi l'éternité en soi paraît être en quelque sorte la distanciation des choses immobiles, et tandis que le temps est mouvement, parce qu'il déplace incessamment les parties

1. Ἐν τῷ αὐτῷ νῦν.

2. Le texte dit : ὅ γε, ἐν δευτέρᾳ τάξει ἀναφαινόμενος. ὅ γε peut être l'article ὁ sur lequel l'enclitique a reporté son accent. Mais alors il se rapporterait à αἰών, et le sens paraît exiger une relation à αἰώνιον qui le précède immédiatement. Je le prends donc pour le relatif neutre, et je lis ἀναφαινόμενον avec le ms. B. Il peut se rapporter cependant à αἰών qui est placé aussi ἐν τῇ δευτέρᾳ τάξει, § 142.

3. Au lieu de ὅλων, qui est certainement une faute soit du copiste, soit de l'imprimeur, je lis λόγων. Damascius rappelle ici les arguments présentés au § 139.

du devenir, l'éternité rassemble et contient celles de la substance. Le second argument prend pour une chose en soi ce qui est selon une autre chose. Il en résultera que le tout et l'éternel sont convertibles; mais l'un, le tout, est selon l'hyparxis, et l'autre, l'éternel, selon la participation. Car éternité et éternel ne sont pas identiques, mais chacun est tout ce qu'il est. Le troisième argument confond ce qui est par soi et ce qui est par accident. Car ce qui est dispersé détruit en réalité le tout. Chaque chose existe par la propriété d'être un tout, et si elle est toujours un tout, elle est toujours subsistante, ὑφεστώς, et elle est toujours un tout, parce que le tout participe de l'éternité. La partie, en tant que partie, ne subsiste pas; sans le tout, elle périt. Donc la dispersion est privation de la totalité : si la totalité disparaît, il n'y aura plus participation de l'éternité. Car c'est comme si l'on disait que le tout et l'animal sont identiques.

Le quatrième argument me paraît être encore plus sophistique, car le temps lui-même n'est pas totalité, mais participe de la totalité et d'une totalité qui devient et n'est pas, parce que les parties elles-mêmes ne sont pas, mais deviennent. Et même s'il est totalité, cette totalité ici-bas n'est pas la totalité purement, mais la totalité qui mesure la totalité qui est seulement mesurée.

Voilà les raisonnements [1] que nous devions lui [2] opposer sur ce sujet.

§ 142 [3]. Reprenons, nous aussi, la question et examinons-la par nous-mêmes sous tous ses aspects; car Platon déjà quelque part et les *Oracles* placent, au deuxième ordre des intelligibles, l'éternité, le tout et la vie [4].

1. Διαπορητέον. Le mot a le sens de διεξελθεῖν τὰς ἀπορίας, quelquefois celui du simple ἀπορεῖν.

2. Proclus interprétant Platon.

3. C'est ici que commence dans le ms. A le second volume.

4. C'est le titre que porte ce chapitre dans le ms. B. b. où il forme le commencement du second volume : « De l'éternité, du tout, de la vie. Comment ils sont, dans le deuxième ordre des intelligibles, identiques. » E. Patrizzi a écrit dans la marge du ms. N. b. à la table des chapitres : « In Platonica ingreditur. » Le ms. A. porte, au commencement du deuxième volume, la mention :

Voyons donc et, avant tout, concevons de quelle manière ils sont tous dans l'intelligible, en second lieu, s'ils sont identiques ou différents, enfin, en troisième lieu, par quelle explication, en affirmant les deux alternatives, on ne s'écarterait pas beaucoup de la vérité.

Disons donc, en réponse à la première question [1], d'abord qu'après l'être, il faut nécessairement que soit la plus simple de toutes les autres choses, et c'est celle à laquelle ne s'ajoute qu'un seul attribut. Donc l'éternité est en deuxième ligne [2], puisqu'elle ajoute à l'*être*, le *toujours* [3], ainsi que le tout parce qu'il est un être opérant la projection de générations qui ne sont pas encore venues au jour, mais est dans encore l'état de la parturition qui précède la génération. La vie, naturellement, sera aussi en seconde ligne, parce que la vie est une substance à la fois en repos et en mouvement et que l'addition de cette opposition ne constitue qu'un seul attribut [4].

Voyons en outre si le troisième terme de l'intelligible est la raison ; car toute raison a la sensation et la vie, est un animal, possède une certaine vie, une certaine manière d'occuper le temps [5], qui, par conséquent, n'est pas toujours la même et, au contraire, est diverse en divers temps. Or, la vie première est *toujours* la même ; donc elle est éternelle, donc l'éternité est avant elle. Donc l'éternité est en seconde ligne, si le troisième terme (de la triade de l'intelligible) est le premier éternel. Mais si tout animal est une certaine chose une et polymère, le premier animal sera vie, parce qu'il participe du tout et des parties ; donc seront avant lui, les choses dont il participe, c'est-à-dire la totalité même et les parties ; ces choses-

« Second livre des *Apories* et des solutions du *philosophe* Damascius sur les premiers principes. » Note de Ruelle.

1. Note marginale : « Πρὸς τὸ A^ον. »

2. Δεύτερος, au second rang après l'être.

3. Ἀίων=ἀεὶ ὤν.

4. L'éternité, le tout et la vie sont donc tous les trois en seconde ligne après l'être ; c'est la réponse à la question posée : ὅπως ἐκεῖ πάντα ἐστιν.

5. Διαγωγήν.

là seront donc en seconde ligne, comme l'animal[1]. Troisièmement, ajoutons encore que, de même que l'être est au-delà de la vie[2], parce qu'il est aussi en-deçà, de même aussi la vie est au-delà de la raison, parce qu'elle est en-deçà du connaissant; donc la vie est le membre intermédiaire.

Maintenant l'être est aussi au-delà du tout, parce que même l'indivisible est en deçà du tout. Or, à son tour, l'un est semblable au *maintenant*, τὸ νῦν, et au point et à ce qui est dans le *maintenant;* car il ne saurait être un tout, puisqu'il est indivisible et par conséquent la partie, en tant que partie, sans doute est, mais n'est pas un tout. Donc l'être est et au delà et en deçà. Il en est de même du tout par rapport au connaissant, parce que ce qui n'est pas capable de connaître est aussi un tout. Le tout aussi sera donc intermédiaire entre l'être et le connaissant. On démontrerait de la même manière que l'éternité est aussi moyen terme, car elle est intermédiaire entre l'intellectuel et le *gnostique;* qu'elle est plus étendue que l'éternel, cela est évident par le fait que le toujours est autre chose que l'être. Donc le toujours a été ajouté à l'être, pour que puisse devenir l'éternité. Donc l'être est encore plus simple (que le toujours[3]).

Il faut concevoir encore que le devenir, il est vrai, est mesuré par le temps, qui est l'image de l'éternité. Or, le devenir est l'image de l'être spécifié. Donc tout ce qui, ici bas, n'est pas devenir, mais manifestation obscure de l'être. de l'être qui est au-dessus du paradigme, cela doit être en deçà du temps, en tant que n'étant pas devenir; de sorte que l'être est avant l'éternité. S'il n'en était pas ainsi, mais au contraire, on le verrait plus clairement par ce qui suit : le temps, il est vrai, est une certaine espèce; mais l'espèce n'est pas nécessairement temps : l'espèce est donc quelque chose de

1. Je supprime τρίτον, que Ruelle met entre parenthèses. — Voilà donc encore *comment* les trois choses sont dans l'intelligible.

2. Rappelons-nous que la triade de l'intelligible se compose : 1° de la substance ou être; 2° de la vie; 3° de la raison.

3. Et est au-delà. Je supprime dans cette phrase δευτέρῳ et le second ἄρα et je lirais : προσετέθη ἄρα τῷ ὄντι τὸ ἀεί ἵνα γένηται ὁ αἰών· τὸ ὂν ἄρα ἁπλούστερον. — Donc l'éternité n'est qu'en seconde ligne.

plus; mais, d'un autre côté, l'espèce est être, l'être n'est pas nécessairement espèce; donc l'être est quelque chose de plus. Si donc le temps est analogue à l'éternité, l'être sera quelque chose de plus que l'éternité; mais si, en tant que mesure, l'éternité — et la mesure est être — est commune au mesurant et au mesuré, la conséquence est évidente, car le devenir appartient [1] et au temps et au temporaire. On prouverait ainsi par là que les trois [2] apparaissent de cette manière dans l'ordre moyen des intelligibles.

§ 143. La suite des idées nous amène à voir si ces trois sont identiques [3] les uns aux autres, si les trois ne font qu'un, ou bien s'ils sont différents les uns des autres, tout en concourant les uns avec les autres. Donc qu'ils sont trois, nos notions, qui les distinguent par des noms l'établissent; car autre est la notion de l'éternité, qui est la notion de ce qui est toujours, autre la notion de la totalité, comme contenant et enveloppant les parties, autre la notion de la vie, comme notion d'une substance mue. — En outre, le tout est relatif aux parties, et l'éternité et la vie sont par soi (καθ' ἑαυτά). L'éternité selon le toujours paraît être opposée et contraire au quelquefois, et la vie, selon le mouvement [4], semble être opposée et contraire à l'immobile. — Troisièmement, des choses dont les particicipations sont différentes, les hyparxis sont par conséquent différentes. Donc l'animal est une espèce; en tant qu'éternelle, elle est tel ou tel animal [5]. Donc en tant qu'éternelle, elle participe de l'éternité; en tant qu'animal, elle participe de la vie. Or, si l'essence de l'animal [6] est différente

1. Ὑπάρχει est un attribut essentiel. Les trois sont : l'éternité, la totalité, la vie.

2. L'éternité, le tout et la vie.

3. Note marginale : πρὸς τὸ B^ov.

4. Qui la caractérise.

5. Les espèces sont éternelles, c'est-à-dire invariables.

6. Au lieu de τῷ ζῴῳ εἶναι, j'aimerais mieux lire τό, comme l'écrit toujours Aristote : τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγάθῳ εἶναι. Sur l'emploi du datif avec l'infinitif, voir Trendelenburg, *Rhein. Mus.*, 11, 4, p. 459, et au point de vue grammatical : Bernhardy, *Wissenschaftliche Synt. d. Griechen*, p. 359. Conf. Philop., *in libr. de Gener. et Corr.* (1, 5, Arist. 320 a. 12, p. 79, éd. Vitel) : τὸ ὕλῃ εἶναι, τὸ ὕδατι εἶναι; *id.* : τὸ σαρκὶ εἶναι ἢ ὀστῷ, τὸ τοσῷδε εἶναι, Vitel, p. 120. — Cette formule

de l'essence de l'éternel, l'éternité sera chose différente de la vie, et si le tout est formé de toutes les parties, et si l'éternel et la marque propre de la vie, comme aussi celle de la connaissance, sont quelques-unes de ces parties, le tout sera chose différente de l'éternel et de la vie. Par là il est évident que le tout est au-delà de la vie et de l'éternité. Mais réservons et ajournons ce point.

En outre, et quatrièmement, disons : la partie vit, mais n'est pas un tout en tant que partie et elle est éternelle en tant que partie ; car du tout qui est éternel, les parties sont aussi éternelles, et elles sont des tous, mais non en

est équivalente à une autre non moins fréquente dans Aristote, la formule τὸ τί ἦν εἶναι, qui diffère de τὸ τί ἐστι. Cette dernière signifie l'essence d'une chose prise dans son ensemble, y compris la matière et les accidents ; τὸ τί ἦν εἶναι, c'est le *prius* de cette essence, la notion pure, abstraction faite de la matière : le être d'une chose ce qu'elle était et a toujours été (sur le sens de l'imparfait ἦν voir Trendel., *Rhein. Mus.*, 11, 4, pp. 459-475). — C'est l'idée en soi, an sich, l'être qui a précédé l'être. Arist., *Anal.*, 11, 6, p. 92, a. 6. « Est-il possible de démontrer le τί ἐστιν selon la substance, mais en parlant d'une hypothèse et λαβόντα τὸ μὲν τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστι ἴδιον. Rassow, *de not. definit.*, p. 13 : « τὸ τί ἦν εἶναι enim generalem definitionis notionem significat, τὸ τί ἐστι, definitionem quatenus in præsentem rei conditionem descendit. Syllogismus ab eo proficiscitur ut generalem definitionis notionem in propriis (illis ἰδίων) quæ rei naturam constituant, positam esse sumat. » Biese, *Arist.*, t. I, p. 336 : « Aristoteles bezeichnet den Begriff in seiner geistigen Existenz durch τὸ τί ἦν εἶναι. Als solcher ist er die immaterielle Einheit welche den Gegensatz beherrscht... Der *seyende* Begriff ist τὸ τί ἐστι, oder die immanente Formbestimmung, τὸ εἶδος τὸ ἐνόν. » Id., *id.*, t. I, p. 427. « Was von Ewigkeit (τί ἦν) her war das Seyn, d. h. der gedachte Seyn vor seiner Erscheinung in der Wirklichkeit. » L'idée qui demeure identique partout et toujours à elle-même, qui *est* ce qu'elle *était*. Conf. Heyder, *Kritische Darstellung d. Arist. Dialektik*, p. 254 : « Das τὸ wird zur ganzen Formel gehören, nicht zu dem εἶναι speciell. Trendelenburg übersetz : « das was war das Seyn. (p. 481) das gedachte Wesen vor der Wirklichkeit der Sache. » Heyder traduit plus justement : « das Seyn was war » und das εἶναι nicht, wie Trendel. zu thun scheint, auf das seynder Wircklichkeit beziehen. Der Begriff drückt danach « ein Seyn » aus ; aber nicht ein Seyn des Daseyns, sondern dasjenige Seyn, was dem Daseyn gegenüber, war, — ein Seyn durch welches das prius des Wesens zur Gegenwart für den Gedanken wird, — das Seyn als odes Wesens, des Begriffs, welches auf die Frage antwortet : was der Gegenstand vor seinem Daseyn gewesen. ». Conf. *Met.*, VII, 4, 1030, a. 3 : « ὅπερ γάρ τι εἶναι ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι... denn : Seyn was etwas war ist das : Seyn was war, — das begriffliche Seyn. »

tant que parties. L'éternité et la vie sont donc choses différentes l'une de l'autre, en tant qu'un tout.

Venons ensuite à une cinquième considération : le corps sans qualités, en tant qu'absolument sans qualités, ne vit pas ; mais il est tout et participe du temps, comme devenir ; mais comme n'étant pas temporaire, et étant seulement corps, il est un corps formant un tout. De nouveau donc, les trois sont différents les uns des autres.

Sixièmement et, pour conclure, passons à la distinction des trois. Le tout est genre de l'être, en tant qu'être : la vie et l'éternité sont des espèces, accompagnées de quelque attribut. L'éternité est quelque chose de plus que l'être ; car le mot éternité signifie être toujours : la vie est à un degré plus éloigné ; car le toujours s'ajoute à elle comme à l'être, et la propriété caractéristique de la vie est encore quelque chose d'autre. Il est donc évident que les propriétés caractéristiques diffèrent les unes des autres. Voyons ensuite si elles cosubsistent [1] toujours les unes avec les autres : alors elles *sont* les unes *dans* les autres. Donc le corps sans qualités est à la fois un tout, temporaire et naturel, c'est-à-dire qu'il a une certaine vie substantielle. Et, inversement, la première raison est et vivante et éternelle et un tout composé de parties.

§ 144. En outre, le tout subsiste même dans les choses éternelles [2], et en retour l'éternité subsiste dans les tous et les parties ; les deux facteurs opposés sont ainsi comme entrelacés l'un dans l'autre ; ils sont l'un dans l'autre au même rang ; car même la vie subsiste dans les tous et les parties, et le tout subsiste dans les vivants et les non vivants, et l'éternité dans les êtres vivants et les êtres non vivants, qui ne sont qu'êtres. Ces éléments ainsi, sont donc, dans un sens plus général, opposés les uns aux autres ; dans un sens plus particulier, ils sont les uns par les autres [3], parce qu'ils remplissent une fonction égale en quelque sorte, qu'ils sont

1. Συνυπάρχουσι. Si elles font partie essentielle les unes des autres.

2. En est un attribut essentiel, ὑπάρχει.

3. Ἀντιδιαπέπλεκται κατὰ τὸ ὁλικώτερον, μερικώτερον δὲ ἀλλήλων. Je lirais volontiers μερ... δὲ δι' ἀλλήλων.

coordonnés l'un à l'autre et se conditionnent mutuellement.

Maintenant pour arriver au troisième point, le *toujours* et l'*être* sont des parties de l'éternité : l'éternité est donc aussi une sorte de tout ou est accompagnée de la totalité, comme aussi la vie est accompagnée de toutes les parties. Or, le tout et les parties sont en mouvement et en repos; car les parties demeurent dans le tout, sont mues par lui et distinguées de lui. Le tout est ainsi accompagné de la vie ainsi que les parties. Maintenant les parties ne sont pas encore à l'état de distinction achevée et fixée ; elles sont le complément [1] du tout, car elles sont au-dedans de lui : elles sont en train de se distinguer ; elles ne sont pas encore arrivées à la distinction parfaite. Par leur extension, elles sont donc dans le toujours [2]. Donc, dans le *toujours* et avec lui, le tout et les parties gardent les uns par rapport aux autres un rapport de continuité. Car l'éternité veut retenir la distinction selon le toujours, de même que le temps veut diviser par l'antérieur et le postérieur. Et par là les trois sont les uns dans les autres, participent les uns des autres et ne peuvent être les uns sans les autres. C'est pourquoi ils se manifestent tous à la fois, ὁμοῦ.

Mais cependant il faut considérer et rechercher quel est, de ces trois, le premier, quel est le deuxième et quel est le troisième, selon leur nature, et quoique placés au même rang.

Ainsi donc le tout et les parties sont différents de l'être en tant qu'être et sont des genres de l'être ; or, l'éternité introduit dans l'être un élément ajouté, la durée pour toujours, ainsi que dans tous les genres de l'être, car il ajoute à lui-même comme autre élément, la durée *à toujours*, τὸ ἀΐδιον, non pas en tant qu'être, mais en tant qu'éternel, αἰώνιον. Outre cet élément, la vie vient en troisième, parce qu'elle apporte le repos et le mouvement, outre la durée à toujours ; car ce sont aussi là des genres de l'être. Mais dans la vie, ils sont

1. Τέλεον. Ce qui fait le tout parfait et complet.

2. Je lis : Παρατάσει ἄρα ἐν τῷ ἀεί, au lieu de : ἐν παρατάσει τῷ ἀεί. Comme elles ne sont pas encore séparées et distinctes, elles s'étendent et forment un continu qui les rattache au toujours.

admis comme genres de la vie, non pas ceux qui font la substance immobile, mais ceux qui la font par eux-mêmes en repos et en mouvement. Or, l'éternité est plutôt immobile et plutôt du côté de l'être, comme le sont surtout le tout et les parties. Ces éléments paraissent donc être dans l'être en soi. En outre, l'éternité est une sorte de totalité, la totalité selon la mesure, et la vie une sorte de totalité selon la mobilité et l'immobilité, mais une sorte de totalité mesurée, pour ainsi dire la totalité spécifiée. Et, en effet, ici-bas autre chose est le temps, autre chose le tout spécifié et autre chose la nature de l'espèce, qui est une sorte de vie. Ces totalités sont opposées les unes aux autres : la totalité purement totalité leur est antérieure ; elle en est la coagrégation dont elles sont comme les parties, puisque le tout, c'est-à-dire le monde, est composé du temps, de l'espèce et de la nature. Donc la totalité en soi est avant toutes ces choses ; la totalité éternelle est avant la totalité vitale, parce que le mouvement est postérieur à ce qui le mesure. La totalité vitale est avant la totalité spécifique, parce que le repos et le mouvement sont avant l'identité et la différence, et qu'en eux est la totalité de l'espèce et l'espèce en soi. Et sans doute aussi la cause de cette totalité est dans le deuxième ordre des intelligibles, en tant que les parties se différencient à la fois par rapport les unes aux autres et par rapport au tout. Et si elles ne sont pas complètement distinguées, elles sont en train de se distinguer. Car le mouvement et le repos sont perçus clairement et complètement par le être mû et le être en repos ; car le mouvement est une sorte de génération. Quant à la différence et à l'identité, ce sont par là même des sortes d'espèces qui achèvent de constituer la génération. C'est pourquoi la totalité spécifique est là-haut selon la cause et se manifeste intelligiblement selon l'hyparxis intelligible dans la chose complètement distinguée.

§ 145. Envisageons donc, selon un troisième procédé logique [1], l'ordre de ces intelligibles. La totalité engendre

1. Ἔφοδον. Arist., *Top.*, 1, 12, p. 105 *a*, 13. « L'induction est un procédé

les parties ; dans le fait d'engendrer, il y a la juxta-présence constante [1], le mouvement et la différence des choses engendrées. Donc, la totalité qui engendre les parties est avant eux tous ; car même n'engendrant pas encore, elle est cependant totalité, parce qu'elle est avant les parties, parce que la totalité est coagrégation des parties, et parce que la totalité existe selon la projection de la relation [2], quand bien même les choses avec lesquelles la relation se manifeste, n'existent pas encore.

Des autres choses qu'on perçoit dans la distinction des parties, l'une, la totalité spécifique selon la cause, consiste dans l'ordre des parties ; l'autre, antérieure à celle-ci, est la totalité vitale qui consiste dans le mouvement qui tend vers les parties et leur ordre ; — la totalité de l'éternité nage, pour ainsi dire, au-dessus du mouvement, dont elle rassemble et contient ensemble les parties, afin qu'il demeure toujours actuellement mû et qu'il ne devienne pas un mouvement passé [3] ; car c'est là le mouvement et la génération du troisième ordre [4]. Voilà donc l'ordre dans lequel ces principes sont les uns par rapport aux autres ; et il est clair que la totalité de l'éternité et celle de la vie sont totalisées selon la totalité qu'on *appelle* spécifique, mais qui *n'est* pas spécifique, mais totalité mesurée par l'éternité. C'est dans le troisième ordre qu'elle *devient* spécifique ; mais dans le deuxième, elle est selon l'hyparxis, en tant que totalité d'un mouvement mesuré par l'éternité ; car elle est mesurée par le temps, en tant qu'elle est génération, marchant pro-

logique, une méthode, ἔφοδος, pour arriver des choses individuelles aux choses générales. » Isaac Casaubon (*ad. Diog. L.*, l. III, 47) explique ainsi le mot : « Cursum et progressum appellant Græci, in ratione disputandi, argumentorum seriem seu dispositionem : nam et διάταξιν pro eodem dicunt. »

1. Ἡ ἀεὶ παράστασις, les engendrés sont toujours à côté des engendrants. — Dans la langue militaire, le παραστάτης est le soldat qu'un autre a à ses côtés.

2. La totalité n'est totalité que par la relation entre elles des parties du tout, mais elle est antérieure aux choses mises en relation ; elle implique *à priori*, dans son idée intelligible, cette relation.

3. Ἵνα μὴ γένηται κεκινημένη, et que, par suite, il cesse d'être mouvement.

4. Voir au § 173.

gressivement [1] vers l'espèce. Et ce mouvement, on pourrait dire qu'il est vie, en tant que mouvement, et on pourrait dire aussi qu'il est substance partagée en parties et totalisée en même temps que partagée, parce que la partition n'est pas encore accomplie et réalisée; il faut la concevoir alors comme quelque chose de mu et non comme mouvement, et comme parties et tout, ordonnés ou s'ordonnant [2] les uns par rapport aux autres; c'est cette totalité que, comme opposée à l'éternité qui la mesure, à la vie qui la meut, nous avons nommée totalité spécifique selon la cause, car la substance divisée en parties est, pour ainsi dire, un fondement, un substrat, ὑποκείμενον, pour la vie qui la meut et pour l'extension de l'éternité qui enveloppe et contient [3] le mouvement. C'est pourquoi elle est la troisième, comme totalité de la matière; elle est spécifiée par le mouvement, selon lequel elle est divisée, et encore davantage par l'éternité, selon laquelle la division est ramassée et rassemblée [4]. C'est pour cela que l'éternité a paru être totalité, parce qu'elle rassemble et contient le mouvement qui, de sa nature, est divisible. La vie aussi possède la puissance de rassembler, parce qu'elle participe de l'éternité, et l'éternité est un tout, parce qu'elle participe de la totalité; car il y a en elle un ordre des parties [5], comme il y en a un dans les parties. Le mouvement est aussi un attribut du tout, et avec le mouvement est donnée la juxta-présence du toujours [6]. Ce qui résulte de tout ceci, c'est que le monde intelligible est deuxième; et si on l'appelle par honneur le premier monde

1. Προκόπτουσα, terme stoïcien, qui exprime un mouvement de développement et de progrès.

2. Τεταγμένα ἢ ταττόμενα τεταγμένα, ce dernier est une répétition du copiste.

3. Συνεχούσῃ.

4. C'est-à-dire supprimée et détruite.

5. Ἐν αὐτῷ μερῶν τάξις. L'éternité est un tout parce qu'elle enferme l'ordre de ses parties, et que cet ordre des parties est de l'essence du tout, ὅλον, qui diffère par là de tout, πάντα.

6. Παράτασις τοῦ ἀεί. Je lis παράστασις comme plus haut, § 145 : ἢ τε ἀεὶ παράστασις.

universel, c'est parce que c'est le premier qui a projeté la distinction unifiée des parties.

§ 146. Mais arrivons au troisième des problèmes que nous nous sommes proposés au commencement [1], et examinons par quelle méthode nous pourrons aborder l'étude de ces choses dont nous venons de parler; comment elles sont identiques, comment différentes, comment placées au même rang, et, en un mot, comment elles constituent dans son tout le deuxième ordre des intelligibles, et comment nous pouvons, dans cet ordre, établir une si grande multiplicité. Peut-être faut-il dire que l'intelligible et l'être sont indistincts, mais que l'abaissement [2], dans le deuxième ordre, a énervé l'union parfaite de l'être, et est devenu distinction. Et s'il y a quelque distinction des genres de l'être [3], en tant que engendrés par leur propre nature, cette génération part de l'être et va jusqu'à la parturition; car le fruit est du troisième ordre, mais il est unifié, autant que possible, à ce qui l'*a mis* au monde et encore plus à ce qui est en train de le mettre au monde [4].

De même donc que l'être, en tant que divisé en genres, est purement tout et parties, en tant que divisé en limite et infini, il est éternité; car l'éternité a une limite, c'est l'instant; le toujours et le temps ont l'infini, quoiqu'ils ne l'aient pas toujours à la fois, comme l'éternité. Mais cependant l'*instant* a une limite, et le *toujours* possède l'infinité. En tant qu'elle se porte au mouvement et au repos, la totalité que l'on appelle spécifique selon la cause, est la vie. Mais, l'un et les plusieurs sont les éléments de l'être.

Qu'est-ce donc que cette totalité? L'un et les plusieurs, c'est la limite et l'infini [5], comme nous l'avons montré.

1. § 142. Ὅν ἄν τις τρόπον ἀμφότερα προθέμενος...
2. Ὕφεσις.
3. M. Ruelle suppose avec raison une lacune dans le texte après le mot οὖν : εἴ τις οὖν τῶν γενῶν... Car la leçon des manuscrits que j'ai conservée ne donne guère un sens satisfaisant.
4. Opposition du τῷ τεκόντι et du τῷ τίκτοντι.
5. Dont l'un appartient à l'*instant* et l'autre au *toujours*.

Or, si, dans les éléments, les genres sont séparés et sont devenus un et plusieurs, ils sont différenciés par la limite et l'illimité, comme l'un et le bien sont différents respectivement l'un de l'autre; car dans les espèces, le tout et les parties, considérés en soi, ont procédé selon l'un et les plusieurs; car, toute partition est en soi plusieurs, et l'un précède et préside à toute partition, tandis que l'être, placé en dehors de toute opposition contraire, est commun à tous, aussi bien au tout qu'aux parties.

Faut-il donc les concevoir *ainsi tous à la fois*, πάντα ὁμοῦ, ou faut-il les concentrer encore davantage? Car, maintenant nous avons établi plusieurs totalités et une seule avant elles toutes. De sorte que celle-ci sera une totalité [1] composée de tous. Mais la totalité composée de tous n'est pas encore dans le deuxième ordre, mais dans le troisième, comme nous le verrons. Nous devons donc considérer la totalité une, se distinguant en parties [2] et comme se distinguant encore, mais non arrivée à l'état de distinction achevée. Considérée dans l'extension, elle est l'éternité : elle est limite, parce qu'elle a eu un commencement; infinie, parce qu'elle ne sera jamais distinguée. En tant qu'elle n'est pas conçue dans l'extension, mais dans le moment de la distinction et du mouvement actuels, elle est vie, en repos dans le mouvement. En tant qu'engendrant et engendrés soumis à un ordre d'antériorité et de postériorité, c'est la totalité d'une chose réelle [3]; si l'on ne veut pas l'appeler totalité, qu'elle soit ordre, et, pour ainsi dire, monde. De sorte que maintenant il y a une totalité, composée de toutes les parties, et toutes les parties sont ses parties; mais la totalité elle-même est, sous un aspect, monde; sous un autre, vie; sous un autre, éternité. Ce sont là trois propriétés caractéristiques, et ces trois propriétés sont les parties d'une seule totalité. Elle est une, et tout entière dans

1. Je lis : ὁλότης.
2. Ἢ τὰ μέρη διακρινομένην.
3. Ὡς πράγματος.

ses parties par l'effet de l'union; c'est pourquoi chaque partie l'assume et l'introduit en soi. Et quoi d'étonnant, si la partie assume et absorbe la totalité ? car elles s'absorbent les unes les autres; elles sont perçues les unes dans les autres, par suite de l'union qu'elles contractent les unes par rapport aux autres et par rapport au tout. Et si elles sont plus séparées dans les choses de l'extrémité dernière de la série, quoi d'étonnant! Car ce qui là-haut est, selon sa propriété distinctive, une sorte de différence, se réalise ici-bas par la séparation, par suite de la division des choses qui la subissent. Ainsi donc voilà ces trois propriétés caractéristiques, unies par nature en une seule totalité; et c'est bien là la division que nous-mêmes nous adoptons. Là-haut les trois propriétés ne font qu'une seule nature; car l'homme est une seule nature, parfaitement simple; et cependant nous le définissons animal pensant mortel. C'est que, en nous, la pensée est concitoyenne [1] de la division.

§ 147. Le deuxième ordre intelligible est ainsi une simplicité parfaitement une; mais il est aussi double : c'est pour cela qu'il n'est pas monade, mais tout et parties, et parce qu'il est deux, tout et partie, il est par là dyade, ou monade et à la fois dyade, non pas comme triade [2], mais comme une totalité une et ayant au moins deux parties. Cette monade divisée en deux, qui demeure, il est vrai, dans le deuxième ordre des intelligibles, est encore indistinguée et non divisée dans les trois propriétés ou totalités dont nous avons parlé, mais elle procède dans le troisième et descend dans les trois monades déterminées : l'éternité, la vie, la totalité spécifique, selon lesquelles l'animal subsiste; car il est éternel selon l'éternité, animal selon la vie, espèce selon la totalité et les parties; car l'animal est par sa nature même les quatre animaux, et en tant qu'il est à la fois tous, il a pour ainsi dire hérité de l'ordre [3] entier qui lui est antérieur, et qui procède; mais

1. Σύμφυλος; pour l'homme, penser, c'est diviser.
2. Comme il semblerait puisqu'il est monade et dyade.
3. Διακόσμησις.

il ne faut pas croire qu'il a admis une partie de cet ordre et n'a pas admis l'autre, ni qu'il a admis cet ordre tantôt à un plus grand, tantôt à un plus faible degré; car l'intelligible procède en parfait équilibre tout entier d'un tout entier [1].

Nous avons donc distingué, d'une part, le mesurant : c'est l'éternité; de l'autre, le mesuré; celui-ci à son tour est double : la vie et l'espèce. Là-haut, tous sont ramassés en un et existent selon la parturition de leur distinction propre [2]. Ils ont une seule et même nature commune à tous : c'est la procession et l'ordre de l'intelligible au moment où la distinction s'opère. Car, la procession, pour ainsi figée dans l'acte du procéder, en tant que figée, est limite et repos, et, en troisième lieu, identité; en tant que procession, elle est infini, mouvement et différence, mais elle n'est rien de tout cela d'une façon déterminée, mais ensemble procession et ensemble figée; en tant que figée, elle est totalité; en tant que procession, parties; mais elle n'est séparément ni figée ni séparément procession, mais à la fois l'un et l'autre; car, puisqu'elle est en train de procéder, elle n'a pas procédé et elle ne demeure pas. C'est pourquoi, dans le même sujet, totalité et parties sont la même chose : totalité, en tant que la distinction n'est pas accomplie; parties, en tant qu'il n'est plus indistinct; de sorte qu'il y a identité. Mais la totalité se distingue des parties, parce qu'on les envisage sous des aspects différents. Enfin, ramassons avec plus de force encore, s'il est possible, avec la fleur de la raison, cet intelligible qui se manifeste obscurément pluralité. Nous remarquerons d'abord que Parménide ne pose pas l'identité de l'être en soi et du tout dans l'acte de la distinction s'opérant actuellement. Car, même dans le troisième ordre des intelligibles, l'être n'est pas en train de se distinguer; mais son hypostase particulière est encore latente et secrète, comme celle de l'un.

1. Ὅλον ἀφ' ὅλου; c'est une autre formule de la règle ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν. Voy. § 1, 40, 97 *bis*.

2. Κατὰ τὴν ὠδῖνα ἑστῶτα τῆς... C'est-à-dire que cet un est gros de la distinction de ses parties propres, mais ne les met pas au jour.

Quant à l'intelligible, qu'on le prenne à l'état indistinct, ou dans le moment présent où il se distingue, ou dans celui où la distinction est achevée, il est l'un être à la fois [1].

§ 148. Ainsi donc, le premier ordre des intelligibles considérait comme un, l'un être, par suite de la prédominance de l'un et de la simplicité de l'être. Le troisième se le représente comme deux : l'un et l'être [2], mais cependant encore accouplés par l'union intelligible. Le deuxième le voit sous un rapport encore un, mais déjà deux, sous un autre rapport ; car il n'est pas encore deux et il n'est plus un : c'est un passage, une sorte de parturition de deux par l'un [3]. Car, en tant que l'un n'est pas l'un par soi, mais celui d'où proviennent deux, il est un tout au lieu d'être un, et en tant que les deux ne sont pas encore deux, ces parties demeurent encore dans l'un au lieu d'être plusieurs. En tant que celles-ci sont engendrées, elles sont parties ; en tant qu'elles ne sont pas encore mises au monde, elles sont un tout ou dans un tout. Et à son tour l'un, en tant qu'il regarde vers la génération, est un tout, et en tant qu'il n'a pas encore engendré, il est encore un ; en tant qu'il est tout à la fois, il est en même temps tout et parties ; sous un rapport il reste le même, sous un autre, non. Car en tant qu'il est engendrant et concevant, il est tout ; en tant qu'il est les choses engendrées et mises au monde, il est les parties. Car les parties veulent être toujours postérieures au tout. C'est pourquoi, dans le troisième ordre, l'un et l'être sont les fruits de l'un-être ; car, dans le second ordre, les parties sont encore dans l'intérieur de ce qui les engendre, comme le fruit à l'état purement conçu. C'est pourquoi les

1. Ὁμοῦ ἐστιν. Il ne forme qu'un tout, dans la durée du moins.

2. Au § 187, Damascius, comme Proclus, nous dira que la troisième triade intelligible procède à la fois des deux qui la précèdent, la première et la deuxième ; — et qu'en elle les intelligibles ne se laissent pas mesurer, si toutefois on lit οὐ, au lieu de : οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται.

3. Détermination et définition des trois *ordres*, τάξεις, de l'intelligible, de tout l'intelligible, c'est-à-dire de l'unifié et de l'un-être : dans le premier ordre, l'un-être est considéré comme un ; dans le second, l'un-être commence à se diviser ; dans le troisième, la division est faite ; c'est l'un *et* (plus) l'être, mais unis intelligiblement.

parties sont la substance du tout, et de là vient que la première totalité a l'apparence d'être formée de parties : ce qui n'est pas vrai. Car elle est avant les parties, s'il est permis de le dire, et c'est parce qu'elle contient les parties au-dedans d'elle-même qu'on se l'imagine formée de parties. Mais ajournons ce point. La totalité ainsi considérée est identique à l'éternité, à la vie et à la cause de la totalité spécifique. Car, comme grosse de l'ordre de ses fruits propres, elle est cause de la totalité ordonnée ; comme projetant le désir de la génération et se mouvant vers elle, elle est vie ; et comme demeurant dans ce mouvement, dans ce désir, dans cette tension vers la génération, elle est éternité. « Car la monade, comme dit l'Oracle, est extensible, et c'est par là qu'elle enfante deux. » C'est pourquoi, selon la même tradition oraculaire, toutes choses se plaisent à demeurer toujours dans un cercle en mouvement sans arrêt [1] ; en tant qu'engendrant et n'engendrant pas, elle [2] est tout et parties : comme engendrant, antérieure aux parties, comme n'engendrant pas, formée de parties. Et puisque le fait d'être au-dessus de la génération est le propre caractère distinctif de la substance première [3], — car l'union réunit la distinction des choses en tant qu'engendrantes et engendrées ; car si elle produit tout, c'est sous un mode indistingué et monoïde [4], comme la monade engendre tout nombre sans subir aucune composition ni plurification, — donc la volonté d'engendrer, et par là même de déterminer les produits qui doivent procéder d'elle, est le fait caractéristique et propre de la seconde substance. C'est pour cela que Parménide lui donne surtout pour marque caractéristique le tout et les parties.

1. Στροφάλαγγι.

2. La totalité.

3. L'apodose de la proposition conditionnelle se trouve reculée à τῆς δ' οὖν δευτέρας... Puisque la substance première a pour caractère propre d'être au-dessus de la génération.... le désir d'engendrer sera le caractère propre de la seconde.

4. Μονοειδῶς. Je hasarde ce néologisme, à l'exemple d'un livre de philosophie récent très bien écrit où je lis : *Amiboïde*.

§ 149. Maintenant, après cela [1], il nous sera facile d'aborder les questions qui nous restent à résoudre. La première est celle-ci : faut-il considérer selon la cause ou selon l'hyparxis les moments que nous avons posés là, c'est-à-dire la totalité, l'éternité, la vie ; car, selon que l'un est tel ou tel, les autres risquent bien d'être comme lui, puisque chacun s'est manifesté à nous, selon les mêmes notions ?

La seconde est : Si ce second diacosme est un seul Dieu ou plusieurs, car la logique semble conclure à l'un et à l'autre.

La troisième est : Pourquoi l'un-être, c'est-à-dire le premier ordre, n'est-il pas tout et parties, puisqu'il est l'un et l'être ?

La quatrième : Pourquoi, dans le deuxième ordre, chacune des parties n'est-elle pas un tout, puisque les parties sont des intelligibles et que tout l'intelligible est tout entier un-être [2] ?

La cinquième : Comment l'être et l'un ne sont-ils pas chacun un tout, puisque toujours les propriétés caractéristiques viennent de l'un et vont à l'être, et comment ni l'un ni l'autre n'est un tout ; comment, si l'un n'est pas un tout, les deux réunis seront-ils un tout ? Car de même que l'union vient par le premier un-être, la totalité viendra de l'un.

La sixième : Qu'est-ce que la section de la deuxième triade intelligible ? Faut-il la concevoir comme il le dit ou de quelque autre manière ?

La septième : Pourquoi le deuxième ordre est-il dyadique, puisque la totalité est monade et pourquoi a-t-il au moins deux parties ?

La huitième : Pourquoi la première totalité est-elle anhomœomère et est-elle vraiment anhomœomère ?

La neuvième : Pourquoi dit-il que le tout a deux parties, puisque, dans le développement de sa thèse, il dit que le tout en a nécessairement trois ?

La dixième : Qu'est-ce qui fait cette totalité une [3], puisque

1. Note marginale : A^ov (ζήτημα). Première question.
2. Ἅπαν ἓν ὄν.
3. Τί τὸ ἑνοποιοῦν, le grand mot d'Aristote.

le tout a subi l'action de l'un, d'après l'Étranger du *Sophiste*.

La onzième : Comment y a-t-il un deuxième ordre des choses intelligibles et intellectuelles, tandis qu'il n'y a pas de deuxième ordre des simplement intellectuelles?

La douxième : De quoi l'éternité est-elle la mesure? est-ce des êtres en tant qu'êtres? et comment tout être n'est-il pas éternel? ce qui est avant l'éternité sera donc éternel? Est-elle la mesure des vivants? mais alors comment la vie n'est-elle pas contenue et enveloppée dans l'éternité? mais l'éternité est seulement toujours être et non toujours vivant. Et, en général, comment l'animal est-il le premier éternel, si l'éternité est la mesure de la vie? L'animal est donc ce qui reçoit premièrement la mesure. Comment alors l'éternité ne possède-t-elle pas aussi la pensée, mais seulement le être toujours? nécessairement l'éternité devait être toujours raison.

§ 150. Nous allons traiter chacun de ces points en partant du commencement et tout de suite du premier. Disons donc que la totalité intelligible, celle qu'on conçoit selon l'un être, s'est manifestée là haut d'abord; elle est donc selon l'hyparxis. Car, nulle part ailleurs que là haut, l'un-être n'est concrété [1]; de sorte que cette espèce de totalité est là haut selon l'hyparxis. Maintenant, en troisième lieu, le tout et l'inclination des parties vers le tout veut être une coagrégation de choses séparées; il existe donc par l'union. Or, l'union, le reploiement d'une chose dans l'autre [2], conviennent surtout aux intelligibles : donc la première totalité là haut est selon l'hyparxis. C'est par elle que les choses qui la suivent imitent l'intelligible selon le tout, c'est-à-dire selon l'un-être et selon la pluralité.

Expliquons-nous sur ce point encore plus clairement. Ainsi l'éternité veut enrouler et concentrer dans l'un les plusieurs, et dans le tout les parties, comme le temps veut les distinguer. Donc l'éternité convient surtout aux choses intellectuelles, parce qu'elle est, pour les choses qui sont en train

1. Συνῃρημένον, confondu sans distinction.
2. Σύμπτυξις.

de se distinguer, le chorège [1] de l'union intelligible ; car ce qui est absolument indistinct n'a pas besoin de l'éternité et ce qui est absolument distingué ne peut participer d'elle. De là vient que s'il y a, dans la raison, quelque distinction qui fuit en quelque manière l'union et le tout à la fois, c'est le temps et le temps intellectuel, qui est aussi divin, qui l'aurait créée, et comment la raison ne participera-t-elle pas aussi du caractère propre du temps, puisqu'elle a en elle ce temps même ? Et c'est sans doute ainsi que le grand Iamblique le concevait, quand il expose qu'il y a une certaine cause de l'antérieur et du postérieur des espèces, qui est, non par une propriété essentielle, mais par la position [2], et, comme il s'exprime, par l'ordre de l'hypostase. Car le postérieur dans le temps semble autre que le postérieur selon l'ordre, et si l'on serre de près sa pensée, le temps est aussi la cause de l'ordre selon la position ; car, si le Démiurge a fait exister toutes choses à la fois, les choses existantes ne se sont pas toutes manifestées ensemble [3] ; car elles ne sont pas éternelles, et puisqu'elles sont dans le temps, elles ont été divisées par le temps en choses du premier, du deuxième et du troisième rang. Les choses les plus rapprochées de la cause ont été moins sujettes au devenir, et, par là elles sont antérieures, quoique toutes soient *devenues à la fois :* et s'il ne faut pas dire *devenues*, mais *devenant toutes à la fois*, la cause en est que les unes, toutes celles qui s'y prêtaient davantage, ont été organisées et ordonnées dans un temps plus indivisible, les autres, qui s'y prêtaient le moins,

1. Χορηγός. Le chorège avait pour fonction de fournir aux chœurs tout ce qui leur était nécessaire pour remplir leur rôle.

2. Θέσει, qui est le contraire de l'ὁμοῦ. Les choses qui sont à la fois et ensemble, n'ont pas de position les unes par rapport aux autres. La θέσις est une relation et implique un ordre. L'un situé, ayant une *thesis*, c'est le point dans l'espace ; l'un, non situé, n'est donc pas dans l'espace. Simplicius (*in Physic.*, 150 *b*) : « il y a une *position* dans les choses même incorporelles, qui consiste dans l'*ordre :* comme dans les nombres, on dit que la dyade est *avant* la triade. » La définition exacte d'une idée repose aussi bien sur ce qu'elle a de commun avec d'autres idées que sur ce en quoi elle se distingue d'autres : il faut donc la *poser* semblable aux unes et différente des autres.

3. Distinction entre l'hypostase et la manifestation de l'hypostase.

dans un grand temps plus indivisible[1]; car la matière céleste n'a pas été ordonnée dans le même temps que la matière terrestre; mais l'une et l'autre l'ont été dans un certain temps. C'est pourquoi le monde céleste a précédé aussi dans le temps le monde terrestre. Ainsi le temps est cause de l'ordre et de la distinction selon l'antérieur et le postérieur. Or, l'éternité veut supprimer partout l'antérieur et le postérieur; c'est pourquoi l'éternité est absolument totalité, en tant qu'elle rassemble dans l'indivisible les choses divisées, et c'est par là surtout que l'éternité est, selon l'hyparxis, intelligible. En outre, l'éternité est à la fois limite et illimité, en exceptant leur manifestation respective. Car autre chose est le *maintenant*, autre chose le *toujours*. Les deux réunis n'en sont pas moins à la fois; la limite et l'illimité sont d'abord éléments de la substance, de sorte qu'ils sont aussi éléments de l'intelligible. Par là encore l'éternité est intelligible. Enfin, en troisième lieu, le *toujours* n'est pas identique à l'être; il est quelque chose de l'être, pour ainsi dire une sorte de persistance (μόνη) ou d'arrêt, le fait de procéder sans procéder[2], ou encore une vie, une espèce d'activité qui remplit et occupe un temps[3] de la substance, ou un mode de son hypostase, ou toute autre notion qu'on s'en pourrait former. Mais partout, il coexiste par essence à l'être; nulle part il n'en est séparé, puisque c'est le lieu d'où il a été projeté; or, il a été projeté *de*[4] la seconde place; car tout ce qui est, par nature, coexistant à un autre est second par rapport à ce en quoi il coexiste par essence. Et si le *toujours* a besoin de l'être — car on dit: *être toujours*, et non simplement : *toujours*, tandis que l'*être* se conçoit même sans le *toujours*,—c'est nécessairement parce que l'*être* est antérieur au *toujours*, et la substance antérieure

1. Ἐν μεγάλῳ ἀμερεστέρῳ. Il semble qu'il faudrait *plus divisible*, pour établir une distinction claire entre les deux cas.

2. Τὸ προελθεῖν οὐ προελθοῦσα.

3. Διαγωγή τις. On pourrait entendre ici ce mot dans le sens du simple, ἀγωγή, qui, appliqué aux rythmes, signifie la vitesse ou la lenteur du mouvement imprimé par l'exécution musicale, aux temps des sons. Aristid. Quint., *Ed. Meibom.*, p. 98.

4. Ἀπό, il semble qu'il faudrait ἐπί.

à l'éternité. Puisque le *toujours* est suspendu à l'être, il est donc par nature intelligible.

Sur le troisième point, qui, dit-on, appartient au Dieu sauveur [1], disons comment la vie se trouve même dans l'intelligible selon l'hyparxis intelligible. D'abord, s'il y a dans l'union de l'intelligible selon l'hyparxis quelque distinction, telle qu'en montrent la totalité et l'éternité, il est clair que le mouvement et le repos doivent aussi s'y manifester. Car toute procession est à la fois repos et mouvement, comme la vie ; car ce sont des éléments de la vie. Il y a donc une sorte de vie intelligible selon la distinction intelligible,

En outre, si la vie est pour ainsi dire le bouillonnement de la substance, la substance est aussi provoquée à la procession; or, la procession est intelligible, il y a donc avant elle le principe qui la met au jour [2] substantiellement, et qui est déjà gros de la procession de ses fruits intelligibles. Que ce qui est en cet état de grossesse est vie, et que ce qui est gros des intelligibles est une vie intelligible, est évident pour tout le monde.

Il faut donc, en troisième lieu, dire qu'il n'y a dans l'être aucune cause déterminée de quoi que ce soit, mais qu'il est

1. Ἀλλὰ μὴν τὸ τρίτον τῷ σωτῆρί φασιν. Que signifient ces mots qu'on retrouve dans Proclus, *Plat. Theol.*, V. 39 ? Est-ce une allusion à la vertu mystérieuse et victorieuse du nombre trois, qui serait symbolisée par le Dieu *Sauveur*, ou est-ce le Dieu auquel la troisième coupe aurait été consacrée ? On retrouve la formule dans Platon, *Phileb.*, (66 *d*) : Ἴθι δή, τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι, et dans le *Charmide* (167 *b*) où le scholiaste dit : Ἐπὶ τῶν τελείως τι πραττόντων τὰς γὰρ τρίτας σπονδὰς καὶ τὸν τρίτον κρατῆρα ἐκίρνων τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι. — Conf. Æschyl., *Agamemn.*, v. 1385 : Καὶ πεπτωκότι τ ρ ί τ η ν ἐπενδίδωμι, τοῦ κατὰ χθονὸς Διὸς νεκρῶν Σωτῆρος εὐκταίαν χάριν. La troisième et dernière libation, qui mettait fin au banquet, était réservée à Jupiter. Comme on le voit dans Eschyle, *Eumenid.*, v. 756 :

Τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου Σωτῆρος,

et *Suppl.*, v. 27 :

Καὶ Ζεὺς σώτηρ τρίτος οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν.

Platon s'en est encore servi dans *Rep.*, IX, 612; *Ep.*, VII, 340 *a*, *Legg.*, 692. Sur cet usage, voyez Pierson, *ad Mœrin.*, p. 72 ; *Spanheim ad Aristoph. Plut.*, v. 1176; Müller, *ad Æsch. Eum.*, p. 187; *Erasm. Adagg.*, p. 571.

2. Ὠδῖνον.

cause de tout par son propre être et par son seul être. Mais si le deuxième ordre est cause des mêmes choses et de la même manière, il ne différera en rien du premier; s'il est cause des choses qui viennent après et qui sont deuxièmes selon le genre, il sera cause des vivants, intelligiblement, bien entendu, puisqu'il est intelligible, et par conséquent d'une façon indistincte. C'est donc par son être qu'il sera cause des vivants : son être donc n'est donc pas d'être, mais de vivre. C'est pour cela qu'il est cause des vivants mais non des êtres. Donc la vie intelligible est cause selon l'hyparxis des vivants et aussi des secondes hypostases; or, la vie est au deuxième rang dans les intelligibles. C'est pourquoi, on démontrera très brièvement qu'au troisième rang est la raison intelligible. Car il faut que toujours le participé ait, ordonné dans le même monde, un terme accouplé [1] participant. Car, par nature, le semblable participe du semblable avant le dissemblable et c'est par l'intermédiaire de celui-là que le dissemblable participe.

Ainsi, si la raison est animal, si elle a une vie éternelle, si elle est un tout, elle participe des trois monades que nous avons citées, soit considérées comme trois, soit comme une seule, car il n'y a pas de différence. Ce qui participe de ces monades qui sont éminemment intelligibles est intelligible et la conséquence est claire. Voilà tout ce que nous avions à dire sur la première des questions proposées.

§ 151. Sur la seconde, disons que la sommité intelligible est un Dieu unique. Car si ce diacosme est, comme on le dit, caché, alors il est indistinct, n'a en aucune sorte ni en aucun point de détermination, et c'est par là qu'il est caché. Tandis que le troisième ordre est par sa propre nature un monde véritablement divisé en plusieurs Dieux intelligibles qui viennent après le Dieu unique et procédant du Dieu unique, comme nous le verrons un peu plus loin [2].

1. Un terme relatif qui lui correspond et fasse avec lui une συστοιχία.

2. § 182 : « Le troisième Dieu intelligible est un, et une pluralité de Dieux vient après le Dieu un et procède du Dieu un. »

Ce Dieu est donc un et plusieurs co-unifiés à l'un : le premier Dieu un est seul de son espèce ; le second un est divers, polymorphe ou trimorphe ; il n'est pas distingué en plusieurs Dieux et cependant n'est plus seul de son espèce ; il s'éveille déjà à la pluralité, mais il n'en a pas encore la distinction réalisée, il concentre les plusieurs Dieux dans sa propre unité, ne permet pas aux plusieurs de devenir, les ramasse ensuite et les concentre en lui-même, comme constituant le troisième, mais il devient exclusivement lui-même un plusieurs, εἷς πολύς. Ce caractère convient très véritablement à la totalité intelligible (dans laquelle, d'une certaine manière, les parties ne sont pas encore distinguées d'elle, comme nous le dirons encore une fois), et cependant il convient surtout à l'éternité : car l'éternité est l'enveloppement de choses déterminées [1], et il est évident qu'elle s'enveloppe et se contient elle-même avant d'envelopper les autres. En tant donc qu'elle enveloppe, elle est seule de son espèce; en tant qu'elle est enveloppée, l'éternité a des parties et est multiple, et elle a la puissance de rassembler la pluralité. C'est pourquoi elle est antérieure à la pluralité qui se lie à elle sans discontinuité. Il y a en elle pluralité, mais une pluralité qui ne s'est pas encore manifestée. L'éternité est donc une et plusieurs [2], puisque les théologiens, parmi les Dieux qui viennent à la suite de ceux-là [3], appellent *Æons* les Dieux polymorphes, à cause de cette nature du premier Æon (ou de la première éternité).

Mais la vie, elle aussi, est par le repos, monoïde (semblable à l'un) ; par le mouvement, elle est plusieurs ; car tout mouvement veut être un passage d'un lieu quelconque à un autre. La vie aussi est donc tout à la fois monade polymère.

§ 152. A la troisième question, il a répondu lui-même que la totalité consiste nécessairement en des parties coordonnées, et qu'au sommet des intelligibles l'un est absolument détaché

1. Περιοχὴ γάρ τινων.
2. Εἷς πολύς.
3. Ἐν τοῖς ἑξῆς, ou dans les explications suivantes.

de l'être et au-dessus de lui ; de plus, que là haut, il y a sans doute participé et participant, mais que la totalité ne naît pas de ces éléments ; car de sensibles et d'intelligibles il ne peut naître une totalité une, puisque les uns participent, les autres sont participés. Il fallait concevoir d'abord ceci, que, dans le sommet des intelligibles, le participant et le participé ne sont pas comme premier et second. En effet, il fait [1] le premier participant du second ; mais il fallait montrer le second comme étant dans le premier et pour ainsi dire absorbé par lui. Secondement, il fallait montrer que plus l'un est séparé et supérieur, plus l'être lui est coordonné, en ce qu'il est subjugué par une plus grande force de l'un, et que lui-même prend une force plus grande en s'épanchant dans l'un, d'une part parce qu'il y est comme quelque chose qui demeure dans sa cause, d'autre part parce que l'un n'a pas encore projeté hors de lui-même l'être; enfin, en troisième lieu, il fallait voir que le premier unifié est ce qu'il y a de plus semblable à l'un, et veut être plutôt un qu'unifié, parce qu'il n'est pas formé de quelques êtres déterminés, mais il est une espèce une, pour ainsi dire devenue, et formée d'hénades ramassées en un tout compact [2], tandis que des choses qui viennent à la suite, il y a toujours des éléments déjà existants et plus composés. C'est par cette sorte de cause que l'un, dans le premier ordre, s'est manifesté seul : l'être s'y dérobait, s'y dissimulait ; l'un y était uniquement union indivisible. C'est donc pour cela que là haut il n'y a pas encore le tout, parce que les parties n'y sont pas, parce que le tout est une union impliquant des intervalles et parce que le premier n'a pas encore conçu les parties, c'est-à-dire les fruits ; c'est le second qu'il a conçu [3]. Or, la totalité intelligible est la conception des fruits intelligibles, comme la pluralité infinie est le fruit même. Donc, de même que la sommité est indistincte, que la médianité est en train de se

1. Le sujet toujours sous entendu : Proclus.
2. Συμπαγές.
3. Le premier ne contient pas de parties il ne contient que le second.

distinguer, et que le dernier terme est arrivé à la distinction achevée et complète, chacun selon l'un être ; par cela même l'un de ces termes est devenu pluralité infinie, l'autre tout et parties, l'autre enfin, union monoïde [1]. Car intermédiaire entre l'union monoïde et la pluralité infinie, la totalité trouve sa fin en elle-même et n'a pas encore engendré extérieurement ses propres parties; et parce qu'elle se sépare vis-à-vis de l'un et vis-à-vis de l'être, par suite, chacun d'eux est rangé dans un seul et même groupe, et par là ils sont parties [2]. Mais les parties procèdent dans des tous qui demeurent. Donc elles sont totalité en tant qu'elles ne subissent pas encore de division, c'est-à-dire ne se sont pas encore séparées de la totalité engendrante, et puisqu'elles ne sont pas tout à fait séparées les unes des autres, par cette raison, les parties sont plutôt la totalité elle-même que ce qu'on appelle vraiment les parties.

§ 153. Donc, en réponse à la quatrième question, et en suivant, sans l'interrompre, la continuité des idées, nous dirons que chacune des deux parties n'est pas un tout, parce qu'elles ne sont pas encore distinctes l'une de l'autre, mais sont plutôt l'une et l'autre à la fois et plutôt totalité que chacune partie distincte, de sorte que par là l'une et l'autre est un tout, ou ne sont pas encore deux parties, mais encore un tout divisible en parties.

De plus, le tout qui sera, doit se séparer de la totalité considérée comme partie, s'il veut se manifester tout et non partie. Mais les premières parties n'ont pas encore été engendrées et ne se sont pas encore séparées de leur totalité propre. Elles sont donc exclusivement et uniquement parties [3]. En outre, et troisièmement, il vaut mieux pour les parties appartenir à un tout que de s'appartenir à elles-mêmes. Il vaut donc mieux pour elles d'être des parties que des tous. Donc puisque c'est une chose meilleure, les premières d'entre les

1. Μονοειδής, ayant la forme de l'un.
2. Puisqu'ils font tous deux partie du même système, σύνταξις.
3. Elles ne sont pas parties d'un tout; elles sont parties au sens absolu.

parties ne sont pas aussi des tous, mais sont uniquement parties; de même que dans les choses du dernier degré elles sont uniquement parties et non des tous, puisque c'est un état pire. C'est pourquoi, séparées n'importe de quelle manière, de la totalité, chacune des deux parties est un tout dans le troisième diacosme [1]. Maintenant et quatrièmement, le premier est toujours pur et sans mélange, par rapport au second.

De même donc que le premier tout est exclusivement tout et non partie, de même les parties sont exclusivement parties et non aussi des tous.

Cinquièmement, il faut donc dire que là où domine le plus la totalité, là les parties sont le plus dominées : or, dominées et maîtrisées, elles se fondent dans le tout, de sorte qu'elles sont réunies et ramassées les unes dans les autres; de sorte qu'elles n'auront pas de totalités distinctes et séparées.

En outre, et secondement, de même que l'*un-être*, en tant que indistinct et demeurant et ne tentant même pas de procéder, n'est ni tout ni parties, mais seulement *un-être*, de même le tout et les parties sont, par essence, réunis dans une union une intelligible et ne veulent être rien que ceci seulement : tout et parties, comme celui-là ne veut être qu'*un-être*. Troisièmement, chacune des deux parties veut par sa propre nature être un tout, et cela à l'infini. Comment donc la première totalité n'enfante-t-elle pas des totalités au dedans d'elle-même avant les totalités externes? C'est qu'elle n'est pas génératrice de choses distinctes, et que la pluralité des totalités implique distinction. Or, puisque l'indistinct est meilleur, par cela même les totalités et les parties sont parties, de sorte que, d'une manière toute mystérieuse et secrète, les parties sont totalités et les totalités sont parties. Donc ce sont des choses intelligibles, et par conséquent elles ne sont pas opposées et contraires les unes aux autres; elles sont par nature les unes dans les autres; c'est de

1. Qui est inférieur au deuxième ordre et contient des propriétés inférieures.

cette manière qu'elles sont parties. Donc leur hypostase est intelligible.

En outre, les parties sont le tout, comme il a été dit; car le second *un-être* est les parties, en tant qu'elles sont ses fruits et aussi le tout, en tant qu'il les engendre, et il est les deux réunis en tant que les fruits comme conçus sont dans l'engendrant; puisque, quoiqu'ils n'aient pas encore été séparés, cependant l'un est en même temps que l'être et l'être en même temps que l'un; et la plus grande preuve, c'est que c'est ainsi qu'ils ont été enfantés; donc c'est ainsi qu'ils avaient été conçus.

§ 154. A la cinquième question qui se présente ensuite, nous répondrons que, de même que la propriété particulière de l'être vient de l'un et que cependant domine en lui le caractère propre de l'un et que par là l'être ne se distingue pas par rapport à l'un, mais est comme replié en lui, de même, quoique la totalité et les parties procèdent de l'un dans l'être, l'être y est comme replié dans l'un. Car le deuxième un être est partout où est aussi le troisième. Donc la totalité de l'un ne se distingue pas par rapport à celle de l'être, mais ils sont comme repliés dans une seule totalité selon l'un-être; et il en est de même de leurs parties. Car par cela que la totalité est intelligible, les parties sont intelligibles, parce qu'elles sont selon l'un-être. Il n'est donc pas possible de séparer le point de départ, ἀφ' οὗ, et le point d'arrivée, εἰς ὅ, de la propriété caractéristique, comme dans les choses intellectuelles; car cette distinction, nous verrons Parménide nous dire qu'elle a lieu dans la sommité des intelligibles et intellectuels. Là haut la totalité une est indistincte, comme aussi ses parties. Car l'un-être ne connaît pas les différences de premier et de second, non plus que la pluralité infinie Sans doute, il y a une différence entre l'unié et le substantiel, mais de ce qui est à la fois l'un-être [1], il y a aussi pluralité. De même donc que les Dieux nous enseignent que les triades intelligibles se ramassent cependant

1. Τοῦ ἑνὸς ὄντος ὁμοῦ.

en monades [1], de même Platon, avec sa grande autorité, nous fait connaître la procession de l'intelligible selon l'union. Là où les Dieux séparent ouvertement les triades, là aussi Platon nous apprend que le nombre trois se divise en espèces opposées.

§ 155. Que répondrons-nous à la sixième question? Comment établirons-nous des distinctions dans la deuxième triade des intelligibles? La distinguerons-nous en : limite, infini et le mélange de l'éternité, comme il le dit lui-même [2]? Car il veut que l'éternité soit la deuxième triade [3], que la vie vienne au troisième rang : voulant sans doute dire que la totalité est puissance, l'éternité, père, ou, comme il le dit encore, que le père est la totalité avant les parties, la puissance, la totalité formée des parties, la raison paternelle, la totalité consistant dans la partie, ou, comme il aurait mieux fait de dire, et comme il l'a fait et dans cet ouvrage même [4] et dans la *Théologie platonicienne*, où il dit que la triade dans son ensemble est totalité, en tant que monade, que la triade de l'un, de l'être et de leur rapport est les parties de cette monade ; car il est nécessaire que le tout soit formé des trois. Ou bien faut-il dire à cela, d'abord que, même s'il n'y a que deux parties, ce qui est formé de parties est nécessairement un tout ; — ensuite qu'il n'est pas possible de concevoir le père, pas plus que l'un, divisé en parties? Car l'union paternelle de l'un, rassemblant sur elle-même l'être, est en haut union; dans le deuxième ordre, elle est devenue totalité, par suite d'une sorte de dilatation, — en tant que cette dilatation est possible, — de l'être ramassé sur l'un. Ainsi donc, la totalisation est comme la connaissance du père embrassant l'être,

1. Dans le monde intelligible, les Oracles posent la triade ou la trinité. Conf. § 85 : τινὰ ἐν ἑαυτῷ (τὸ νοητὸν) διάκρισιν ἔχει καὶ τάξιν, du premier, du milieu et du dernier, et § 90 : τὶς ἐν τ α ῦ θ α διάκρισις en premier moyen et dernier.

2. Procl., *Plat. Theol.*, pp. 142 et 157.

3. Le mot τρίας signifie et le groupe un des trois, et chaque *tiers* de cette unité.

4. Ἔν τε τούτοις αὐτοῖς. — Est-ce le commentaire sur le *Parménide*, qui ne nous est arrivé qu'incomplet, et où on ne retrouve pas exprimée cette opinion, pas plus que dans la *Théologie platonicienne?*

et c'est une totalisation parce qu'il ne l'a pas complètement embrassé. — En outre et troisièmement, — nous avons le groupe non mélangé [1], l'un et l'être, la puissance qui les réunit tous deux et la différence cachée; de sorte qu'encore ici le père est l'un, et la raison paternelle est l'être.

Quant à la différence qui pousse plus loin la distinction de ces éléments et quelles que soient ces divisions, ce sera la puissance paternelle, comme il le dit lui-même. La totalité n'est pas la même chose que la composition, et les parties ne sont pas la même chose que les choses composées. Car les parties veulent être les fruits, γεννήματα, de leur totalité propre. Comment donc le père peut-il être le fruit d'un autre quelconque? Comment la puissance peut-elle être le fruit d'un autre quelconque que le père? Comment la raison paternelle ne serait-elle pas l'enfant de ces deux et d'aucun autre? Et, enfin, quel est le principe qui fait le lien de la composition, si le père est une certaine partie de ce composé?

En ce qui concerne ce qui occupe la deuxième place de la triade, il est facile de répondre, d'abord que nous établissons trois totalités et que nous ne mettons pas en avant la totalité purement totalité; en second lieu, que même dans celle-ci le père n'est pas l'auteur [2] de la propriété caractéristique, mais que chaque monade est l'auteur d'une certaine totalité particulière et propre; enfin qu'il [3] déchire la monade intelligible de Platon, que celui-ci pose en repliant l'être sur l'un.

Mais à la première hypothèse, qu'il n'établit pas lui-même complètement, disons d'abord que la triade n'est pas tirée du *Parménide*, mais qu'elle est tirée d'un mélange des théories du *Philèbe* [4] et du *Timée* [5], ensuite que, parce qu'on pose

1. Je lis : ἀκρασία, au lieu d'ἀκρατία.
2. Ἐξάρχει.
3. Proclus.
4. *Phil.*, p. 25, *b*. « Et nous dirons que le troisième, qui est le mélange des deux (le fini et l'infini) possède une certaine forme, une τίνα ἰδέαν, τίνα φύσιν μίαν. »
5. *Tim.*, p. 38 *c*. « Dans ce passage Platon appelle le monde l'image et comme la statue, ἄγαλμα, née dans le temps mais vivante, des Dieux éternels et engendrée par le Père ζῶν... τῶν ἀϊδίων θεῶν ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ. —

l'éternité comme la limite, l'illimité et le mélangé, on n'a pas par cela même la triade : père, puissance et raison paternelle, puisque la raison paternelle elle-même serait ainsi une triade, parce qu'elle a elle-même la limite, l'illimité et est mélangée. Mais l'éternité dans son tout n'est pas le deuxième diacosme intelligible dans son tout, comme il le dit lui-même en beaucoup d'endroits et comme nous l'avons nous aussi démontré plus haut. Donc, il faut dire que le père est le tout, la raison paternelle, les parties, et que le rapport du tout aux parties, c'est-à-dire la différence latente et secrète, est la puissance paternelle. Car, de même que là haut, l'un être est la triade, et que dans son troisième membre est le tout et la pluralité infinie, avec la dyade faisant fonction de moyen terme, comme il le dira lui-même, ici-bas aussi, le tout, les parties et la médianité, principe de la différence, seront pour nous la triade. Mais, même ainsi, ce ne sera pas l'être, mais l'un qui crée les parties. Nous ne poserons pas l'être comme un en espèce, mais au moins comme deux. L'être sera donc un tout, puisqu'il est parties, et l'un sera parties puisqu'il est un tout.

En outre, divisons l'union intelligible et posons ici les parties; donc, le préférable est de dire : de même que la première triade, était l'un, l'être et la médianité, mais les trois ne faisant qu'un selon le reploiement intelligible — de même, dans la seconde triade, est le tout et les parties, l'un et la médianité, et enfin l'être, constituant non pas trois totalités, mais trois divisions, lesquelles ne font qu'une division et qu'une totalité, par l'effet du reploiement des trois en un. Donc, toute la triade est tout et parties, comme là haut toute monade, et comme dans le troisième ordre, la triade tout entière est devenue pluralité infinie.

§ 156. Passons à la septième question qui demande pour quelle raison la première des triades est monade, et la deu-

Damascius a pu voir là une triade : le Père, — qui engendre — les Dieux éternels, qui sont comme le modèle, la cause exemplaire, le paradigme, πρὸς τὸ παράδειγμα, et enfin le monde lui-même. »

xième dyade, car elle est un tout et les parties n'y sont pas séparées du tout, et pourquoi la troisième est triade, puisqu'elle est dyade de parties engendrée de la totalité, et que la dyade existe après la monade. En outre, ici-bas, dans la monade se trouve la dyade : c'est pourquoi, sous un rapport, c'est une monade, sous un autre, c'est une dyade ; et elle est dyade, par cela que tantôt elle est ceci, tantôt cela, et, en troisième lieu, parce qu'elle est en train de se distinguer ; elle n'est ni indistincte ni encore tout à fait distinguée, elle est donc à la fois se distinguant et indistincte sans l'être. Elle est donc dyade par ces deux états réunis. En outre, l'éternité est aussi dyade, comme la vie, comme le tout, comme les parties. La dyade est donc partout, même là haut, quoique les choses y paraissent être triades, parce que là, sous un rapport, elles sont identiques les unes aux autres, et sous un autre, non. Et voici comment elles sont dyades : c'est que, dans le premier membre, les trois sont par nature identiques dans le troisième, les trois ne font qu'un, et dans le membre intermédiaire se trouvent *un* et *non un*. Ajoutez à cela maintenant que la première triade paternelle est un tout ; or, la triade existe selon la raison paternelle ; et la (triade) intermédiaire, selon la puissance ; or, la puissance est une dyade comme indéterminée et infinie. Et si le tout et les parties font deux, les deux parties sont le tout, parce qu'elles ne sont pas encore engendrées ; les deux sont le tout et plutôt un, parce que l'un et l'être sont plutôt non séparés que séparés l'un de l'autre.

§ 157. Ensuite que dirons-nous sur la huitième question? Dirons-nous ce qu'il dit, à savoir que la totalité anhomæomère est antérieure à la totalité homœomère? Mais il est absurde, par beaucoup de raisons, de le dire ; d'abord parce que les exemples dont il se sert ne sont pas vrais ; car la raison n'a pas ses espèces anhomæomères, puisque chacune est raison, et raison semblable au tout. En effet, l'animal en soi embrasse et contient des animaux déterminés, et ce monde contient des mondes particuliers déterminés. En second lieu, il faut dire que la logique veut que le semblable

soit engendré avant le dissemblable. En troisième lieu, nulle part, dans les intelligibles, l'être n'est sans l'un. Donc, même dans le troisième ordre, chaque partie est un être : à beaucoup plus forte raison, doit-on concevoir ainsi les parties dans le deuxième ordre, à savoir comme un et par là-même être, comme être et par là-même un. Et si l'on dit les parties sont un et être, il ne faut pas s'en étonner, et parce qu'elles n'ont encore procédé, et parce qu'elles n'ont pas été comme coupées de la totalité; donc, par leur rapport à elle, et comme étant en elle, elles sont un et être; car elles sont comme un tout, chacune des deux devait être un être, mais maintenant elle n'est pas encore un vrai tout. L'un et l'être coexistent donc l'un avec l'autre, ils ont l'être l'un avec l'autre. Ensuite, même dans le troisième ordre, par excellence, la partie procède du tout; celle-ci suivant l'un plutôt que suivant l'un être, celle-là suivant l'être plutôt que suivant l'être un. Dans le deuxième ordre, ils ont reçu leur nom selon la prédominance; mais ils sont plutôt l'un avec l'autre, tandis que, dans le troisième ordre, ils sont consubstantialisés, parce qu'aucune prédominance ne s'y est encore manifestée, mais que chacun des deux, un, être, sont conçus en équilibre, et que l'un tient la balance à l'être.

En outre, si l'un et l'être sont plutôt non séparés que séparés, ils sont plutôt semblables que dissemblables. La totalité est donc à la fois homæomère et anhomæomère, et qu'y a-t-il d'étonnant si la première totalité est dans ce cas? Dans les choses incorporelles et dans les choses séparables, toute totalité est aussi anhomœomère et homœomère, parce que, même de l'âme, les parties sont semblables et dissemblables; à plus forte raison celles de la raison, et à plus forte raison encore celles de l'intelligible, sauf que, ici-bas, elle [1] est plutôt homœomère qu'anhomœomère, tandis que, dans la raison, les deux propriétés se font équilibre. Dans la première totalité, il n'y a pas de distinction ni de différence entre celui-ci et celui-là. La totalité ne se manifeste pas double, l'une selon

1. La totalité.

le semblable, l'autre selon le dissemblable ; car le semblable et le dissemblable sont tout ensemble dans la chose qui est encore en train de se distinguer, mais où cette distinction ne s'est pas encore accomplie et fixée d'une façon permanente.

Ainsi donc, dans le troisième ordre des intelligibles, les parties sont semblables selon chacun des deux tous [1] ; mais elles sont dissemblables selon la prédominance qui l'incline vers l'un ou vers l'autre. Et pourquoi est-ce que j'emploie le pluriel [2] ? C'est qu'il est nécessaire que la totalité purement totalité ne soit pas subjuguée par le caractère propre d'une totalité déterminée. C'est pourquoi la totalité étant, l'une avant les parties, l'autre formée de parties et l'autre dans la partie, toutes sont à la fois dans l'intelligible. Car, en tant que la partie là haut est un-être et être-un, comme il a été dit, la totalité est dans la partie [3] ; en tant que ces choses ne sont pas distinguées, pas même par la prédominance (de l'une ou de l'autre), mais sont la totalité même qui les met au jour, en tant qu'il en est ainsi, elle est formée de parties ; car l'un-être accompagné de quelque distinction, c'est la totalité et les parties : en tant qu'elles ne se sont pas encore séparées, c'est une totalité ; en tant qu'il y a un commencement de séparation, ce sont des parties. En tant que nous voyons apparaître obscurément la manifestation des parties, dans une sorte de génération et d'état de grossesse, qui engendre ou conçoit les parties, la totalité est avant les parties. Mais, d'un autre côté, et selon un autre mode de différence des totalités, l'une est uniée, l'autre est substantielle, et la première est l'un et l'autre ensemble, parce qu'elle existe intelligiblement [4] selon l'un-être. Il y a encore une quatrième différence, car il y a la totalité des choses séparées des actes, la totalité des choses continues et la totalité intelligible à la fois discrète et continue : *discrète*, par suite d'une distinction quelconque, car l'un et l'être, l'engendrant et les engendrés, sont distingués

1. L'un et l'être.
2. Ὅμοια,.. ἀνόμοια τὰ μέρη.
3. Le tout est dans la partie.
4. Idéalement.

d'une certaine manière par une différence mystérieuse et cachée, qui se dérobe à l'expression; — *continues* sont les parties les unes par rapport aux autres et par rapport au tout, selon l'union intelligible qu'on y voit prédominer. Mais partout où la différence se manifeste complètement et nettement, là le déterminé subsiste dans toute sa clarté.

Selon la cinquième manière de classer les totalités : l'une est la totalité formée de parties, l'autre la totalité formée de tous, l'autre la totalité formée des uns et des autres. Car, en tant que chaque partie est un-être et être-un, elle est composée de tous; en tant que l'un-être et l'être-un n'ont pas encore été séparés, comme dans le troisième ordre, mais qu'une seule chose d'eux se manifeste, formée par l'action réciproque qu'exercent l'un sur l'autre l'un et l'être, par suite de leur union réciproque, mais qui subit une espèce de relâchement, — en tant qu'il en est ainsi, la totalité est formée de parties, et celle-ci semble être plus projetée que la totalité formée des tous, parce qu'elle a une plus grande force et qu'elle peut davantage pénétrer [1] dans celle-là. Enfin, troisièmement, la totalité intermédiaire est placée entre l'union monoïde de la première triade et celle de ce diacosme. Celle-ci a été projetée après la séparation; mais la totalité intermédiaire vient seulement de se séparer, ou plutôt elle est encore en train de se séparer. La partie séparée est devenue par cela même un tout; elle est encore dans l'acte de la séparation, et la conversion vers le tout n'a pas encore eu lieu, non plus que l'assimilation à chacune des deux parties. Cependant la partie qui se sépare est pour ainsi dire déjà séparée et par là même un tout. Par là, elle est aussi formée de tous, quoiqu'elle soit plus projetée que celle formée de parties, comme cause de la totalité formée des tous. Selon la sixième manière de diviser les totalités : l'une est celle qni est constituée selon l'antérieur et le postérieur, par exemple, la totalité de l'éternité; la deuxième est déterminée par le mouvement et le repos, comme la totalité de la vie ; enfin, la

1. Διήκειν.

dernière est déterminée selon le même et l'autre, comme la totalité de la raison. Celle-là [1] est la monade de toutes les totalités; car elles toutes se manifestent en elle concentrées et ramassées sans aucune distinction. Dans le troisième ordre des intelligibles, ces nombreuses totalités sont distinguées sous certain rapport les unes des autres; car chacune est déterminée d'une manière différente. Dans le deuxième ordre, elles sont toutes, selon une seule, sans aucune distinction, et celle qui est une est toutes, parce que la totalité purement totalité est avant toutes. Suivant une septième manière de classer les totalités, l'une est formée d'éléments et l'autre de parties. La différence consiste en ce que l'une a ses parties distinctes, l'autre a ses éléments pour ainsi dire détruits, en ce que même l'être paraît être un tout comme composé d'éléments. Donc l'être formé d'éléments est un, parce que les éléments y sont absolument dominés par l'un, qu'ils sont par là même, dans une certaine mesure, séparés les uns des autres; par là même sont des espèces de substances, mais non pas des hénades. Car les parties veulent être en quelque manière séparées et être consubstantielles au tout. C'est pourquoi les parties des substances sont dites substances. De même donc que les éléments, dans le deuxième ordre, sont après la substance, de même ils sont substances comme procédant de l'intelligible [2] : tels le mouvement et le repos qui en haut sont hénades et par conséquent ne se manifestent pas; dans la vie, ils sont monades substantielles; donc, par là ils sont parties ou consubstantiels, ὁμοούσιοι ; et, en tant qu'ils sont détruits, ils sont éléments et la totalité est formée comme d'éléments. Comment donc alors, dira-t-on, les parties de la totalité ne sont-elles pas des totalités, comme les parties de la substance sont substances? C'est qu'on dit totalité par rapport à des parties et non par rapport à des totalités. Or, les parties devaient être aussi des tous, les tous de la totalité; car elles sont aussi des tous, comme

1. Ἐκείνη, la première citée.
2. Ὡς ἐκεῖθεν.

il a été dit plus haut, parce qu'elles ne se sont pas écartées du tout, et que les deux réunies sont, plutôt que chacun des deux tous, totalité. La totalité des deux ensemble, prise à part, est supérieure, de sorte que les parties sont totalités de la première totalité. Car celle-ci est les parties d'elle-même [1]; parce que les parties, comme on l'a dit, n'ont pas été séparées d'elle..

§ 158 [2]. La neuvième question sur laquelle doivent porter nos recherches était : Comment dans les intelligibles le tout est-il formé de deux parties, tandis que, dans le cours de sa discussion, Parménide lui-même détermine le tout comme formé de trois [3], ou, suivant ses propres termes : le tout intelligible est formé de trois, parce que la puissance est le terme moyen entre l'un et l'être? Mais il y a à cette explication à répondre, d'abord, qu'il y a quelque chose qui est composé de deux; car n'y a-t-il pas quelque chose de tel comme l'éternité, par exemple, qui est formé du *toujours* et de l'être [4]? L'éternité est donc un tout ou un? Mais cette dernière alternative n'est pas admissible, parce que deux enveloppent toujours quelque distinction, et si elle n'est pas un tout, il [5] ne sera pas d'accord avec lui-même, car il a posé l'éternité comme un tout, et si deux sont un, l'éternité ne *sera* plus; il

1. Je lis αὑτῆς, au lieu de αὐτῆς, et οὔπω au lieu de οὕπω, qui est manifestement une erreur typographique.

2. Note marginale : Πρὸς τὸ Θ^ον.

3. *Parm.*, 142 *d*. Ce n'est pas précisément ce que dit Platon. Après avoir démontré que la nature de l'un-être implique une dualité de parties et constitue un tout parce qu'il n'y a pas de parties sans un tout, il veut prouver que dans l'un, ainsi déterminé, il y a une multiplicité infinie de parties et d'espèces; d'où l'un-être se manifeste plusieurs; mais, comme malgré le lien de l'un et de l'être, ils n'en sont pas moins différents, la différence, τὸ ἕτερον ou τὸ ἄλλο, s'ajoute à l'un et à l'être et il y a ainsi dans l'un-être le nombre *trois* duquel, par la multiplication et l'addition, peut naître l'infinité des nombres (p. 143 *d*) : τρία γίγνεται τὰ πάντα. On voit encore à la p. 153 apparaître indirectement ce nombre trois. Il vient d'être démontré que l'un s'est manifesté comme ayant des parties : « S'il a des parties, il a nécessairement un commencement, un milieu et une fin. » Platon n'appelle pas puissance ce membre intermédiaire, ni ici ni là.

4. Αἰών = ἀεί + ὤν.

5. Proclus.

n'y aura plus que *étant* [1]. Donc nécessairement ce qui est formé de deux est un tout. Seconde objection : les parties ne sont pas l'un et la puissance dans les intelligibles. Troisième objection : l'être, comme nous l'avons montré, c'est, dans chaque chose individuelle, le tout et les parties, en sont l'un et l'être. Car il a été dit que l'être participait de l'un et que l'un participait de l'être [2]. Mais en se repliant l'un dans l'autre, l'un tout est devenu une totalité une et ses parties, c'est-à-dire l'un, qui participe de l'être, et l'être qui participe de l'un ; car la puissance aussi est un être, car elle aussi est tout et parties, de sorte qu'elle aussi est formée de deux, puisqu'elle est le repliement formé de deux choses repliées l'une sur l'autre. Nous ferons à Parménide une troisième objection, car il est clair qu'il fait de l'un et de l'être exclusivement des parties ; et ce n'est pas seulement dans cette hypothèse [3], mais encore dans la troisième qu'il fait constamment la division en deux ; car même ici-bas se manifeste la dyade des parties. Quatrième objection : le père, la puissance et la raison paternelle, uniée par leur reploiement, ont introduit l'un. Or, l'être substantiel suspendu à la raison est l'autre partie de la totalité intelligible. L'un et l'être sont exclusivement deux, sinon, ils ne seront pas seulement trois, mais aussi quatre, car l'un est triple et non pas seulement double ; car c'est à la triade uniée, formant un tout, qu'est suspendu l'être, ou plutôt l'être est le véhicule, ὄχημα, de la troisième monade, et la totalité, comme formée de l'un et de l'être, l'accompagne. La totalité est ainsi nécessairement formée de deux, et surtout la totalité première, comme formée des plus petits éléments qui reçoivent toujours les premiers l'existence ; car la puissance est la première dyade,

1. L'ἀεί aura disparu, qui constituait avec ὤν les deux membres de l'éternité αἰών — et l'éternité qui est ἀεὶ — ὤν aura disparu.

2. Le texte dit ici : τὸ ὄν γὰρ ἐλέγετο μετέχειν τοῦ ὄντος, καὶ τὸ ἕν τοῦ ἑνός· Mais la suite : τὸ ἕν, ὃ μετέχει τοῦ ὄντος, καὶ τὸ ὄν ὃ μετέχει τοῦ ἑνός prouve qu'il faut modifier la première proposition et la conformer à la seconde, comme le prouve aussi le passage du Parménide, 142 c et ss.

3. La deuxième.

puisqu'elle est infinie et participe de la limite. Donc la première totalité est de deux parties. Comment donc, dans les intelligibles et intellectuels, définit-il la totalité, comme formée de trois, et soutient-il qu'il n'y a aucune totalité dans laquelle il n'y ait commencement, milieu et fin [1]? C'est que, sans doute, la totalité formée de deux aurait aussi les trois, non comme parties au sens propre, mais comme propriétés caractéristiques. Car tout en étant un, le procédant demeure, procède et se retourne; et les deux parties ont trois aspects. Peut-être aussi introduit-il ici une autre totalité, non pas celle qui est formée de parties en tant que parties, mais celle qui est formée de toute espèce de parties, celle qui aboutit à une somme totale [2]. C'est pourquoi la somme paraît être un tout [3], et le tout, une somme complète, comme il est dit dans le *Théétète* et le *Sophiste* [4], puisque, au cours de la discussion, il a donné cette définition, afin de conclure de la totalité à la perfection par le moyen de la sommation complète. Car la totalité est une sommation unifiée, la perfection est une sommation qui ramène et réintègre les parties dans la totalité. Pour nous exprimer plus simplement, la sommation, en tant qu'elle engendre les parties, est la totalité définie par elles, et en tant que faisant retourner les parties à la totalité, elle est perfection, τελειότης. Il faut, d'ailleurs, observer qu'ici il définit la totalité céleste, et que celle-ci est un cercle qui a en lui un milieu et des extrêmes; de sorte qu'elle est une somme entière et ce que nous disons composé pour le moins de trois. Mais nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

§ 159. Venons à la dixième question : a-t-on raison de

1. Plat., *Parm.*, 135 *e*.

2. Παντότης.

3. Τὸ πᾶν ὅλον εἶναι δοκεῖ.

4. Dans le *Sophiste*, 244 *d*-245 *a*, Platon prouve que l'un-être est un tout qu'en cette qualité il a figure, et, d'après Parménide, la figure sphérique; qu'il a par suite un milieu et des extrémités, par conséquent des parties; et que par suite cet un ne peut être l'un même. Πεπονθός τε γὰρ τὸ ἓν εἶναί πως οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται. Dans le *Théétète*, il distingue (204 *a*-*c*) la somme entière τὸ πᾶν du tout τὸ ὅλον, et même τὰ πάντα de τὸ πᾶν.

dire que l'un, qui est posé comme partie, fait une la totalité? Comment, en outre, la totalité aura-t-elle subi [1] la partie? C'est donc que l'un est partie ou, s'il ne l'est pas, c'est que la totalité a subi l'action de l'un. Peut-être est-il mieux de dire que l'union de la première triade, introduite dans la deuxième, en fait une totalité. Car ce qu'il y a de séparé dans celle-ci, dominé par celle-là qui, en tant qu'union intelligible, circule et pénètre partout dans l'intelligible, en manifeste la force, en créant la totalité. Ainsi, si l'un et l'être sont des parties, si le père, projetant la propriété de la totalité, enveloppe par elle l'être, comme il a été dit plus haut, ce n'est pas comme partie que l'un créera la totalité, c'est comme père qui se fait lui-même un tout et fait un tout aussi de toutes les choses qui sont intelligiblement repliées en lui, puisque même l'Étranger du *Sophiste* [2] ne veut pas que la totalité soit une modification passive [3] de l'un ; il démontre seulement que le tout ne peut pas être l'un, mais qu'il peut participer de l'un. Or, l'union est plus simple, plus indivisible que la totalité, parce qu'elle n'est pas devenue et que son être n'est pas relatif aux parties. Le deuxième ordre est donc totifié par lui-même, et unifié par l'ordre qui le précède, selon l'union intelligible et indistincte de l'un-être.

§ 160. A la onzième question, nous dirons que les intelligibles sont absolument unifiés, les intelligibles et intellectuels, sous un rapport sont unifiés, sous un autre, non ; et que les intellectuels sont dans l'état de distinction fixée. Par conséquent la plus véritable totalité est dans les intelligibles, la deuxième dans l'ordre moyen ; la troisième n'est plus même totalité, par suite de la distinction ; la première totalité est ainsi celle de l'un être ; la deuxième est la totalité propre de l'un, de sorte qu'elle est aussi celle des intellec-

1. Πεπονθυῖα. Cette action n'est autre chose que la participation.

2. Plat., *Soph.*, 245 *b*. πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται.

3. Πεπόνθησις.

tuels, parce que, même dans les intellectuels, l'un est par soi. C'est pourquoi les Dieux nous enseignent que les Dieux qui maintiennent les choses dans leur système, Συνοχεῖς, sont ceux qui créent l'unité des diacosmes intellectuels. Et il est sans doute que l'ordre moyen des intellectuels est une totalité intellectuelle, fondant le monde intellectuel en lui-même et le poussant à la pluralité. Car, si le une fois est sans mélange et indivisible, exclusivement un, et si le deux fois est divisible en parties multiples et pluralité infinie, pluralité de véritables intellectuels, il est clair que la *divinité* [1] intermédiaire est une totalité qui ne demeure pas à l'abri de toute distinction, et qui, d'un autre côté, n'est pas distinguée complètement. C'est pourquoi le premier père est exclusivement un, tandis que le troisième projette en lui-même des sources particulières innombrables. Hécate [2], qui occupe le rang intermédiaire, est monoïde quand elle est avec le *une fois*, et polymère, quand elle est avec le *deux fois*. Par elle-même donc, elle est tout et parties, se séparant autant que possible de la totalité. C'est pour cela que le nombre des sources qu'elle contient a une nature plus intimement unie, et qu'une espèce de monde doré [3] est disposé autour d'elle. Celui qui consiste dans le *deux fois* est plus divisé : c'est pourquoi on ne dit pas que son monde soit en contact intime avec le corps de sa totalité propre. Mais nous traiterons de cela tout à l'heure, dans ce qui suit. Le Démiurge un, seul de son espèce, est union démiurgique ; il est aussi totalité, comme manifestant, par nature, au dehors les parties, sans être encore divisé. Tel est Sabasius et Dionysos, c'est-à-dire la pluralité infinie au moment où déjà elle se divise. C'est pour cela que Dionysos et Zeus et les *Télétarques* [4] ont de l'analogie avec Phanès, par leur

1. Toutes les abstractions sont réalisées et même divinisées.
2. Deux manuscrits au lieu d'*Hécate*, lisent ἑκάστη, erreur qui se trouve dans le manuscrit de Proclus (*in Tim.*, p. 128 *b* ; p. 302, éd. Schneider) et que Taylor y a corrigée.
3. Κόσμος τις χρυσοῦς.
4. Voir Proclus, *Plat. Theol.*, IV, 16, p. 218.

caractère de pluralité infinie ; car, l'ordre nocturne, en tant qu'appartenant aux intellectuels et intelligibles, est union, les Συνοχεῖς sont la totalité, tandis que la pluralité infinie de cet ordre est le diacosme organisateur de l'ordre parfait [1], comme nous le redirons encore.

§ 161. La douzième question est la dernière de toutes ; répondons : l'éternité n'est pas mesure de l'être en tant qu'être ; car ce qui est exclusivement être n'a pas besoin de mesure [2] ; pas même de l'être substantiel, qui, au contraire, fournit et donne l'être à la mesure. Autre chose est la mesure, c'est-à-dire ce par quoi les choses sont mesurées, et l'être qui est antérieur à toutes choses. L'éternité est la mesure substantielle ; elle est donc postérieure à la substance ; mais elle mesure le plurifié de la substance, le mobile, le variable, tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, s'écarte de l'union propre, de la persistance, de la nature étrangère au changement. Car l'éternité veut être la force centralisante [3] des choses distinguées ; donc, ce qui est indistingué n'a pas besoin de l'éternité. Avec la distinction apparaissent la pluralité, la vie, la multiplicité des genres et des espèces ; c'est donc de ces choses là que l'éternité est la mesure. C'est pourquoi ce qui est le premièrement [4] éternel a été premièrement plurifié, le premièrement vivifié et la première espèce. Or, l'éternité est avant toutes ces choses, comme aussi le Dieu qui les maintient dans l'unité [5]. Comment donc l'éternité n'est-elle pas aussi toujours vivante, et par là même l'un et l'autre [6] ? Car l'éternité antérieure à la vie véritable embrasse et contient la substance, en tant que celle-ci est en train de se distinguer, et s'il y a quelque espèce de vie dans la distinction, c'est la vie substantielle et l'éternité comme force centralisante de la substance. Et si le *toujours* est une sorte de

1. Τελεσιουργός.
2. Il n'y a pas de moments dans l'être purement être.
3. Συναγωγεύς.
4. Πρώτως.
5. Ὁ Συνοχεύς.
6. Vie et éternité ou pluralité et vie.

vie de la substance, une force vitale de la substance [1], il sera aussi la force centralisante de la vie ; car le *être toujours* vivante c'est ce que veut être la substance ; mais le principe qui maintient l'unité concentre les plusieurs non dans l'un et l'indivisible, mais seulement dans leur continuité, dans leur contact les uns avec les autres. De sorte qu'il est rationnel qu'il ne soit pas un principe de dissolution, de distinction, mais au contraire qu'il les enlace dans un même tissu ; de sorte que l'éternité ne serait pas la force générale de rassemblement des plusieurs dans l'un, mais elle se borne à les contenir ensemble. C'est pourquoi la première éternité est intelligible, afin que toutes les éternités puissent donner l'union intelligible aux choses éternelles. En outre, elle n'est pas la force qui maintient l'unité de la substance, mais celle de la vie et de la distinction intellectuelle : c'est pourquoi, au lieu d'éternité, elle serait immortalité, c'est-à-dire vie à toujours [2]. C'est pourquoi on la nomme souvent mouvement circulaire, et on la dit toujours mobile, parce que le mouvement circulaire est toujours vivant, n'ayant en tant que mouvement périphérique ni commencement ni fin. C'est pourquoi c'est ce mouvement qui entraîne circulairement les âmes en les tirant de toute la vie péricosmique et les emporte dans le lieu hypercosmique, je dis les âmes sans tache et qui ont été purifiées de toute la diversité mortelle. Et certainement c'est la totalité intellectuelle qui projette le toujours de la pensée. Car de penser toujours les mêmes choses, et de la même manière, en quoi diffère-t-il d'être mû et d'être en repos ? Car penser c'est se mouvoir et *de la même manière* c'est se reposer. Ce sont là les marques caractéristiques de l'ordre moyen des intellectuels, puisque la pensée semble être l'acte du *deux fois* pensant le une fois, et c'est aussi par cet ordre que le deux fois pense toujours le père [3]. C'est pour cela, à mon avis, que

1. La différence entre βίος τῆς οὐσίας et ζωὴ τῆς οὐσίας m'échappe ici : je crois à une pure répétition.

2. Ἀειζωΐα.

3. L'objet est un, l'acte du sujet double ; la pensée divise l'unité de l'objet,

c'est aussi en lui que se manifestent la vertu et la science, Σοφία, et « la vérité avec ses pensées multiples [1] », comme s'exprime l'Oracle.

§ 162. Outre ces objections, il en est encore d'autres : d'abord, si le tout est antérieur à la première espèce, il faudra qu'il y ait quelque tout qui ne soit pas espèce, or maintenant ce qui est un tout paraît être aussi espèce. — Deuxièmement, pourquoi le tout est-il antérieur à la pluralité infinie, puisque le tout et les parties sont plusieurs et les plusieurs ne sont pas nécessairement tout et parties; car les plusieurs disséminés (disjecta) [2] n'en sont pas moins plusieurs, quoiqu'ils ne soient pas parties d'un certain tout déterminé.

Troisièmement, comment se fait-il que dans les négations par la suppression du tout, il supprime en même temps le particulier, ce qui est conforme à la nature [3], et que, dans la deuxième hypothèse par la position du tout, il pose aussi le particulier, et cependant le contraire a lieu aussi. Car ce n'est pas une raison, parce qu'un être est animal pour qu'il soit homme, mais s'il est homme, il est animal; mais cependant s'il n'est pas animal, il n'est pas non plus homme; c'est ainsi donc qu'il a posé la négative, mais l'affirmative n'est pas conforme à la nature; car ce n'est pas le plus général qu'il amène le plus particulier. A cela il faut répondre que dans les deux cas Parménide a raison [4]; là enlevant par ce qui est plus général ce qui est plus parti-

elle s'y prend à deux fois pour lier la qualité à la substance, le verbe au sujet, la conséquence au principe.

1. Ἡ πολύφρων ἀτρεκεία.

2. Διεῤῥιμμένα, très bonne restitution de Ruelle, au lieu de διεῤῥημένα. La διάῤῥιψις est l'état des choses où les parties sont en dehors les unes des autres, partes extra partes, *aussereinander sein*.

3. Arist., *Met.*, V, 1019, *a*. 17; et 1060, *a*. I. « Ce qui étant enlevé, enlève tout avec soi, τὸ συναναιροῦν, est un principe. » Τὸ κατὰ φύσιν, exprime une conclusion qui n'est pas nécessaire, mais le plus souvent vraie. Dans les cas où il n'est pas impossible qu'une conclusion contraire ait lieu, la conclusion adoptée s'appelle κατὰ φύσιν qui équivaut à : ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (Arist. 663 *b*. 28; 777 *a*. 24), et elle constitue un vrai syllogisme (*id.*, *Anal. Pr.* 87 *b*. 22). « Tout syllogisme est produit ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ προτάσεων. »

4. *Parm.*, 132 et 142.

culier ; ici introduisant avec et par le causant, le causé, car il s'appuie avec confiance sur la puissance immobile de la cause, pour conclure que si la cause existe, ce qui vient d'elle existera : c'est comme si quelqu'un, voulant démontrer qu'il fait jour, montrait le soleil se levant[1], car c'est la nature même qui se montre dans les choses nécessaires ; ce qui prouve que Platon ne commet pas un faux raisonnement, mais qu'il procède en suivant la réalité vraie des êtres. En outre, c'est le propre de la science de démontrer les choses causées par leurs causes : car si l'âme se meut par elle-même, elle est immortelle ; s'il y a une Providence, les méchants sont punis. Enfin, et troisièmement, l'argumentation imite l'ordre régulier des êtres dans lequel les choses plus générales procèdent les premières avant celles qui sont plus particulières et les plus particulières dépendent des plus générales.

§ 163. A la seconde objection, nous dirons : d'abord, que la dyade est antérieure à la triade, car la triade est par elle-même plusieurs ; mais la dyade n'est pas encore plusieurs, mais elle est nécessairement tout et parties. Deuxièmement, le tout et les parties existent dans toute pluralité, puisque la pluralité n'est pas infinie par le *quantum*[2], comme nous le démontrerons, et dans chaque individu des plusieurs, puisque chacun est tout et parties, comme dit Parménide[3] ; et si la pluralité est dans les parties, elle n'est pas pour cela dans le tout, en tant que tout, car le tout veut être quelque chose d'un et surtout le premier tout, qui est seulement tout. Troisièmement, la pluralité infinie a été engendrée du tout et des parties ; car si ce n'était pas le tout qui engendrât les parties et chacune des deux parties qui engendrât les autres,

1. Exemple fameux dans l'école stoïcienne : *Si Dies est, lucet*, Cic., *Acad.*, II, 41, 143.

2. Le nombre, τὸ πόσον, quelque grand qu'il soit, non seulement n'atteint pas, mais exclut l'infini. Il n'y a pas de nombre infini. L'infinité réside dans la chose individuelle. « L'individualité enveloppe l'infini. » Leibn, *Nouv.. Ess.*, l. III, c. III.

3. *Parm.*, p. 144 c.

et cela ainsi de suite, le plus généralement, on ne verrait pas apparaître la pluralité infinie. En outre, le tout et les parties, se trouvant dans le tout, sont encore plus apparentés à l'un. Or, la pluralité semble être un contraire [1], et surtout la pluralité infinie. De plus, le tout veut être une union des parties ; or, la pluralité, même si elle est limitée, en tant que pluralité, est disséminée partout et privée de l'union qui l'envelopperait. Enfin, et sixièmement, il est facile de démontrer que, même dans les choses du dernier degré, le tout et les parties sont éternellement, mais que la pluralité infinie n'est telle qu'en tant qu'elle est tout et parties. La division va donc à l'infini, dans le devenir.

§ 164. Mais revenons à la première des questions soulevées, et disons d'abord que, par l'union intelligible de ces choses les unes avec les autres, leur limitation, qui descend jusqu'à la matière, s'évanouit et se confond. Ensuite, nous nions que les privations soient des espèces : ce sont des privations totales d'espèces, mais néanmoins des privations, et, pour ainsi dire, des privations de l'espèce en général, de sorte qu'il n'y a pas espèce là où il y a privation ; mais là où il y a privation, elle est générale. Ensuite, le tout qui est en train de se distinguer dans chaque espèce est antérieur à la distinction spécifique, car l'espèce consiste dans la distinction, comme l'indistinct de chaque chose individuelle est substantiel. Et si l'espèce est engendrée, en tant que complètement distinguée, elle est une espèce engendrée ; en tant qu'en train de se distinguer, elle est un tout engendré ; en tant qu'indistincte, elle est seulement être, parce que la génération implique nécessairement distinction et division. Or, l'être est indistinct, et partout le tout, sous un rapport, est engendré, sous l'autre, est être ; car, sous un rapport, il est dans le temps, sous l'autre, il n'est pas dans le temps. En tant qu'il est au-dessus de la distinction [2], il est dans le temps ; en tant qu'il est indistinct, il est indivisible et est

1. De l'un et du tout.
2. Ὑπέρκειται ne signifie pas qu'il est absolument étranger à la distinction.

hors du temps. Et c'est là ce qui se trouve vraiment dans l'instant, parce que là le tout est accompagné de l'éternité ; en tant qu'absolument indistinct, il n'est ni dans le temps ni dans l'instant, car ce qui est seulement être n'est pas dans l'éternité, et ce qui vient d'elle [1], ici-bas, échappe à toute mesure et coexiste, en quelque sorte, avec la puissance de la matière.

§ 165. A la suite de ces explications, il faut encore examiner le texte même [2] de ces questions.

D'abord pourquoi a-t-il commencé par cet ordre, comme passant à un autre sujet [3], quoiqu'il ait coutume de procéder ainsi [4] aux commencements des hypothèses qui se sont succédé [5]? Il faut remarquer que, pour cet ordre et pour le premier ordre des intelligibles et intellectuels, il a posé un commencement propre, et ne poursuit pas son exposition d'une façon continue ; car il dit, en parlant de l'un de ces ordres : « Voyons maintenant, si l'un est, quelle sera la conséquence? » et, en parlant de l'autre : « Voyons encore la chose par ce côté-ci, » tandis que toutes les autres conclusions sont formulées sans discontinuité. Quelle est la cause de ce procédé?

Secondement, pourquoi démontre-t-il d'abord que l'un a des parties et ensuite est un tout?

Troisièmement, pourquoi présente-t-il le tout de deux façons, tantôt comme *un-être*, tantôt comme *être-un?*

Quatrièmement, pourquoi fait-il l'un, partie de l'être-un et l'être partie de l'un-être ?

Cinquièmement, d'où tire-t-il l'affirmation que le *est* se dit de l'un-être, et que l'un se dit de l'être un ? car ce n'est

1. Ἀπ' ἐκείνου (αἴωνος).

2. Κατὰ τὴν λέξιν.

3. Ὡς μεταβαίνων. Il trouve qu'il n'y a pas de lien entre les hypothèses qui se succèdent.

4. Par οὕτως, il faut, par ellipse, entendre κατὰ συνέχειαν, comme la suite le prouve.

5. Damascius veut que les hypothèses du Parménide contiennent implicitement les théories néo-platoniciennes, et particulièrement la théorie des ordres dans les trois diacosmes.

pas ainsi que la proposition avait été formulée : il avait dit seulement que l'être de l'un est.

Sixièmement, pourquoi, voulant trouver des parties afin de démontrer qu'il y a un tout, pose-t-il la chose objet de la question, avant de traiter des parties? car il dit : « Est-ce qu'il n'est pas nécessaire que le tout soit lui-même un-être, et qu'il ait pour parties l'un et l'être ? » Comment donc conclut-il le tout par les parties ?

Septièmement, enfin, pourquoi a-t-il enfermé le tout [1] dans l'un partie? Car il dit : « Ainsi donc un tout est ce qui est un et a *partie* », quoique ce n'est pas partie, mais des parties qu'a nécessairement le tout.

§ 166. Sur le premier point, je répondrai brièvement que la distinction et la procession venant de l'unifié et intelligible sont difficiles, parce que l'union l'arrête et rapproche le moment de la distinction et de la procession. Or, il voulait les diviser ; mais il les distingue à peine et avec une sorte de violence. Le changement de l'exposition [2] qui part d'un autre principe, prouve qu'il y a ici quelque chose d'étonnant ; car l'un étant livré à la procession, les autres conséquences se développent sans solution de continuité et avec facilité. Par conséquent l'un-être est parmi les unifiés le plus unifié. Donc il faut qu'après lui ait apparu un principe de distinction, et après l'apparition de la distinction, qu'un autre ait procédé après elle, et puisque le tout intelligible est unifié, ramassé sur lui-même et comme répandu en lui-même, il fallait un second mouvement différent pour expliquer que tous les nombres divins procèdent par là même. Voilà pourquoi, en commençant cet ordre, il a posé un principe particulier et propre. Celui-là est le principe de la procession purement procession [3] ; celui-ci est le principe de la procession où la distinction est complètement achevée ; celui-là est le principe de la procession intelligible ; celui-ci de la

1. Je lis : τὸ ὅλον, au lieu de τό λόγον.
2. Μετάβασις répond à ὡς μεταβαίνων du paragraphe précédent.
3. Je supprime le point après συνεσπειραμένον.

procession intellectuelle ; celui-là est le principe de l'un-être ; celui-ci, de l'un pris à part, et de l'être pris à part.

§ 167. Quant au second point, il dit lui-même que si le tout préexiste, cependant les parties sont plus faciles à connaître ; car, en réalité, le tout est ce qu'il y a de plus semblable à l'un, et il serait encore un, s'il n'avait anticipé les parties. Il est certain qu'il démontre encore ceci, à savoir que la totalité est née selon la séparation des parties et qu'elle ne serait pas devenue, si l'être avait été complètement unifié avec l'un, comme il arrive dans la sommité intelligible. Il faut donc, d'abord, que l'union se relâche, qu'ensuite et par là le tout se forme des parties séparées : c'est pourquoi, évidemment, il s'empare d'abord de la différence qui sépare ; mais comme elle n'est pas encore manifeste et visible, il ne la nomme pas identité, mais évite d'employer le mot différence quand il s'agit de choses complètement unifiées : par quoi il est évident que, même dans l'intelligible, comme après les intelligibles, la puissance possède la faculté discriminative ; mais dans l'intelligible la propriété de réunir est dominante. C'est pourquoi il ne s'est servi ni du mot différence ni du mot identité.

§ 168. Sur le troisième point, il dit que l'*un-être* est double, et il montre la dualité et la duplicité de cet ordre. Peut-être vaudrait-il mieux dire que le tout ne demeure pas immuable dans son rapport à lui-même, mais qu'il se divise en quelque sorte en ses parties, qu'il penche et incline vers chacune selon ce rapport, et selon autant de rapports qu'il a de parties. C'est pourquoi, en tant qu'ayant partie, l'un sera *un-être ;* en tant qu'ayant l'être, il sera *être-un.* C'est pourquoi non seulement il l'a divisé en deux, mais il l'a doublé [1], voulant montrer la dualité de la totalité. En outre, il faut dire que le tout par lui-même, en soi, ni se convertit [2] ni ne se double, mais qu'en faisant l'une et l'autre partie, le tout [3],

1. Οὐ μόνον ἐδιπλασίασεν, ἀλλὰ καὶ ἀνεδιπλασιάσεν.
2. Ἀντέστρεψεν.
3. Je lis : τὸ μέρος ἑκάτερον τὸ ὅλον, au lieu de τοῦ ὅλου. Chaque partie est

nécessairement il amène deux fois le tout, puisque même si les parties avaient été plus nombreuses, il aurait nommé le tout plusieurs fois ; car le tout appartient à chaque partie et chaque partie appartient au tout partie. C'est ainsi qu'il l'a doublé : et il ne se convertit qu'avec ce qu'il est [1].

§ 169. Quatrième question : comment dit-il [2] que l'un est partie de l'être un, — car, dans l'hypothèse qui précède celle-ci, l'un participait de l'être — et que l'être est partie de l'un [3] : ce qu'à mon sens, il est préférable de dire, c'est que la partie n'est pas partie d'elle-même, mais nécessairement d'une autre chose. De sorte que l'un est partie de l'*être un* non pas en tant qu'un, mais en tant que le tout *est* être, et l'être est partie de l'un [4], mais en tant que le tout est *un*. Donc, comme il voulait démontrer cela, il a amené une majeure [5] formée d'hétéronymes [6], outre l'avantage

le tout, parce que chaque partie est un et être, et même un-être. Il en résulte que le dédoublement n'est qu'apparent : c'est le tout qui est répété deux fois, et s'il se convertit, ce n'est qu'avec lui-même.

1. Ὅπερ ἦν, c'est-à-dire avec son essence, son idée.

2. *Parm.*, 142, d. Platon ne dit pas tout à fait cela : « Si le *est* (τὸ ἔστι) se dit (λέγεται) de l'un être, et si le *un* se dit de l'être un, la substance (ou l'être) n'est pas identique à l'un », c'est-à-dire si la substance est attribuée à l'un en tant qu'il est, et l'un à l'être, en tant qu'il a reçu en lui l'être.

3. Τὸ δὲ ὂν τοῦ ἑνὸς ἦν. Si l'un participe de l'être, comme il est dit dans la première hypothèse, ils sont différents; mais si la notion de l'un est essentiellement unie à celle de l'être et celle de l'être à celle de l'un, ils semblent se confondre.

4. Il y a, je crois, ici, une altération, que je restitue ainsi ; je lis : « τὸ ὂν μέρος τοῦ ἑνός, au lieu de : τὸ ὂν μέρος οὐ τοῦ ὄντος, mais en tant que le tout est *un*. »

5. Προήγησις = προηγούμενον. Dans les raisonnements hypothétiques, consistant en deux propositions seulement, liées, συνημμένα, par la conjonction *si*, et qui sont dans le rapport de la cause à l'effet, la proposition qui contient la condition, εἰ, est ordinairement la première et s'appelle ἡγούμενον, dans la technologie stoïcienne. Le conditionné, la conséquence a le nom de λῆγον ou ἑπόμενον. L'exemple fameux dans les Écoles est : εἰ ἡμέρα ἐστιν, φῶς ἐστι. Cic., *Acad.*, II, 47, 143 : « Si quid ita *connexum* est ut hoc ; si dies est, lucet. » On disait aussi εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον, par exemple : si Platon vit, il respire ; or τὸ πρῶτον est donc τὸ δεύτερον est.

6. Ammonius, *in Categ.*, édition Busse, p. 16, l. 24 : « Les choses appelées ἕτερα sont celles qui sont absolument étrangères l'une à l'autre, comme homme et cheval (car elles n'ont ni le même nom ni la même définition). Les hétéro-

de se tenir ainsi plus conforme au texte. Et peut-être eût-il été encore mieux de dire qu'il fallait entendre les parties au sens de *générations,* γεννήματα, qui n'ont pas encore été mises au monde, mais qui, encore dans l'état de germe *conçu,* sont en train de se distinguer. Si donc chacune partie est *un être,* quoiqu'elles ne montrent pas encore leur totalité propre, cependant il est arrivé d'une manière merveilleuse à démontrer le fait; car, dit-il, l'un vient de l'*être un;* donc il vient du tout, et ne vient *pas moins* de l'être. Donc l'être *est*, et il ne faut pas dire que l'être vient de l'*un être.* Donc il procède de l'un, donc aussi il est un. Donc la majeure est le *pas moins,* οὐδὲν ἧττον, à moins qu'il ne montre plutôt encore et l'un dans l'être et l'être dans l'un. — Quatrièmement, on pourrait dire encore que l'être appartient à l'un être, puisque toujours cet être est attaché à l'un, et que l'un appartient à l'être un, puisque cet un est toujours attaché à l'être, selon l'union intelligible; on rendra ainsi plus parfait le raisonnement qu'il expose dans son commentaire.

§ 170. Cinquièmement, ce n'est pas de l'hypothèse antérieurement posée qu'il tire cette espèce d'un : maintenant, il pose d'abord comme axiome que l'être [1] est dit de l'*un être,* et l'un de l'*être un;* d'où a-t-il tiré cet axiome, si ce n'est de ce que l'un et l'être sont là-haut, par leur essence, immanents l'un dans l'autre, selon l'union? Mais ils ne sont pas dits les mêmes, même là-haut. Mais là-haut ils ont projeté l'union, ici bas l'état de non identité. C'est pourquoi il a repris : donc après l'union, vient la non-identité. Donc il ne reste possible,

nymes sont celles qui diffèrent entre elles aussi par ces caractères, mais sont cependant identiques par leur substrat, comme ἀνάβασις et κατάβασις, montée et descente, qui n'ont ni le même nom ni la même définition, mais sont identiques par leur substrat; car la montée et la descente sont conçus par rapport au même escalier. De même la semence et le fruit, qui ont pour substrat, ὑποκείμενον, commun, le froment. » Les hétéronymes sont : ici l'un et l'être, εἰ ἓν ἔστιν. — Mais on ne voit pas bien quel est leur ὑποκείμενον commun.

1. J'ajoute le mot τὸ ὄν nécessaire au parallélisme de l'argument et qui est dans Platon. 142, d. : εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνὸς ὄντος λέγεται.

puisqu'il a pris l'un et l'autre comme non identiques, que de dire : qu'ils sont les mêmes que l'un être en tant qu'unifié ; car certes ils ne sont pas *celui-là même,* puisqu'ils sont selon l'union; ils ne sont pas les mêmes qu'eux-mêmes; car ils n'ont pas été séparés, quoiqu'ils ne soient pas les mêmes; ils ne sont pas les mêmes que quelque autre chose, puisqu'aucune autre chose ne s'est encore manifestée. Donc l'un et l'être, comme disjoints, ne sont ni l'un ni l'autre les mêmes qu'un autre ni qu'eux-mêmes. Donc ils sont les mêmes qne cet un être-là, mais non que le premier, car celui-là n'a pas admis leur différence, quelle qu'elle puisse être, parce que l'union est dite de choses qui sont dites non les mêmes, et est par conséquent après *celui-là,* et l'un être est dit non identiques, οὐ ταὐτά, parce qu'ils ne sont pas les mêmes, τὰ αὐτά [1]. C'est pourquoi il a ajouté immédiatement après « de cet un-là que nous avons posé » faisant appel non à la première hypothèse, mais à celle-ci, c'est-à-dire à la seconde où il est dit : « s'il *est,* qu'arrivera-t-il ? » et plus loin : « N'est-il pas nécessaire que le tout soit cet un être même ? » Disons en outre que les parties veulent être des générations, et que les générations appartiennent aux engendrants. C'est pourquoi ayant posé l'*un être* et l'ayant vu déjà gros de l'un et de l'être, il les a nommés ici un être, là être un, d'après le facteur respectivement dominant, et il a dit qu'ils appartiennent à l'un être ; et, en outre, il ajoute une autre proposition : « lorsque quelque chose est conçue comme appartenant à quelque autre chose où elle est, ou comme engendrée par elle, elle est partie de la chose par laquelle elle a été engendrée et dans laquelle elle se trouve » ; c'est ainsi qu'il a fait la preuve de ce qu'il avait avancé.

§ 171. Voici maintenant ce que je répondrais à la sixième objection, c'est qu'il ne fait pas l'un être, un tout par sa propre nature. Mais il dit l'un être, tout par une sorte de

1. Curieuse subtilité, qui distingue ταὐτὰ de τὰ αὐτὰ.

scrupule religieux [1] et, entendant par là les deux réunis ensemble, il l'a nommé un tout. Les parties naissent comme appartenant à celui-là, mais non en tant qu'il est un tout [2]. Et s'il a dit que les parties sont *comme* appartenant au tout, il ne les a pas nommées un tout même, mais bien *un être*. Et peut-être aussi la nature des relatifs est-elle de nature à nous éclairer en même temps [3]; c'est pourquoi il prouve de deux manières l'un et l'autre, et le tout et les parties, et s'il a fait dans la majeure la preuve des parties, et dans la conclusion celle du tout, c'est pour être plus clair qu'il a divisé l'argument qui par sa nature est un.

§ 172. Que dire à la septième? Si ce n'est qu'il a été démontré que l'un est par soi-même et immédiatement et un et être, qu'il n'est pas deux, ni l'un plus que l'autre, surtout parce que, dans le second ordre des intelligibles, les parties sont à la fois le tout. Ainsi donc chacune des deux parties est le tout; donc le tout est aussi partie, mais non parties [4], car c'est en tant que partie qu'il est un tout.

§ 173. De la troisième triade [5] intelligible. Voici les questions qu'il faut nécessairement se poser au sujet de la troisième triade intelligible. D'abord, comment procède-t-elle de celle qui la précède, comme celle-là procédait de celle qui la précédait.

Deuxièmement, pourquoi la totalité de cette triade est-elle composée de tous qui sont les parties de chacun des deux [6], et cela indéfiniment?

Troisièmement, comment l'un est-il par soi-même être, et l'être par sa propre nature un, de sorte que chacune des deux parties est un tout?

1. Κατὰ ἀφοσίωσιν, par acquit de conscience.
2. Je confonds la négation qui commence la phrase avec celle de οὐχ ὡς ὅλου.
3. Ὁμοῦ διδάσκεσθαι : je lirais volontiers ἡμᾶς.
4. Il est *une* partie et non la somme de parties.
5. Triade est pris ici dans le sens de *tierce* partie ; peut-être faudrait-il lire avec un manuscrit τάξεως. A la marge d'un manuscrit on lit : Σῆ. Cela n'a d'ailleurs pas d'importance, ce qu'il appelle ici triade, plus haut, ordre, il l'appellera *diacosme* plus loin, § 173, n. 6.
6. De l'un et de l'être.

Quatrièmement, y a-t-il des espèces indivisibles dans l'intelligible, et comment cela pourrait-il être, puisqu'on va à l'infini, si ce qu'on prend comme partie est aussi un tout et si le tout est divisible en parties ?

Cinquièmement, comment la multiplicité des parties intelligibles procède-t-elle à l'infini ?

Sixièmement, pourquoi caractérise-t-il par la multiplicité infinie le troisième diacosme intelligible ?

Septièmement, qu'est-ce que la triade de cet ordre, suivant le *Timée ;* qu'est-elle selon le *Parménide?*

Huitièmement, quelle est la division qui engendre la multiplicité infinie ? Est-ce la division de la multiplicité considérée comme continue, ou de la multiplicité considérée comme discrète ?

Neuvièmement, comment faut-il concevoir le troisième Dieu ? est-ce comme un ou comme plusieurs ? et si c'est comme plusieurs, nous devrons là rechercher aussi comment les Dieux monoïdes [1] créent les Dieux sources et surtout les premiers Dieux sources, car Orphée introduit parmi ces Dieux des parties [2] et des genres ?

Dixièmement, l'explication de la génération des Dieux selon l'un et de la génération des genres supérieurs et des autres selon l'être est-elle vraie ? ou la véritable explication est-elle la solution de ceux qui établissent quatre classes, comme dans la *Théologie platonicienne*, où il dit que l'un produit les Dieux et que l'être avec l'un produit les Anges, et ensuite au rebours que l'être produit les genres mortels et l'un avec l'être produit les démons [3].

Onzièmement, comment cet ordre a-t-il produit la cause efficiente, τὸ ποιητικόν, et est-il, suivant l'Oracle « l'Ou-

1. Μονοειδεῖς : μονοειδές, signifie une chose qui est seule de son espèce, ἑνοειδές, celle qui a la forme de l'un.

2. Au lieu de μέρη, je lirais volontiers εἴδη.

3. Procl., *Theol. Plat.*, p. 131. « L'un intelligible est l'espèce des Dieux.... l'un selon l'*un-être* est celle des démons.., *id.*, p. 271. Tous les ordres des Dieux commencent à la monade ; *id.*, p. 307. « Tous les ordres des Dieux commencent par la monade, *id.*, p. 358. Chaque ordre des Dieux dans sa procession part de la monade. »

vrière » ἔργατις; car le démiurge est postérieur à cet ordre, et la cause qui crée à la façon d'un père, ou à la façon d'une puissance, ou par son être même est antérieure à cet ordre [1]?

Douzièmement, en quoi la totalité dans le troisième ordre diffère-t-elle de celle dans l'ordre précédent? Est-ce la même? ou est-elle la même sous un rapport, sous un autre, non?

§ 174. Reprenons toutes ces questions en commençant par la première. Ainsi donc l'un être, réparti conformément à l'ordre, dans toutes les parties de l'intelligible, est conçu, d'une part, dans la sommité, comme un; dans la médianité, il est conçu et existe sous deux modes; — dans le troisième diacosme, comme disposé en tout. — En outre, dans la sommité, il était monoïde et absolument détaché des choses qui procèdent de lui, et supérieur à elles; — au degré terminal, il est polyforme et projette déjà une relation avec la pluralité qui procède de lui et qui devient en lui. Dans la médianité, il sort de son état monoïde, s'éveille et tend à la dualité, et quitte l'état où il était sans relation pour arriver à l'état où il contracte des relations. — Troisièmement, la sommité est une monade complètement repliée sur elle-même, n'enveloppant rien, mais n'étant que ce qu'elle est; le moment du milieu par sa propre nature projette en lui-même les choses qui en proviendront; il est pour ainsi dire devenu à l'état de grossesse; il n'est plus demeuré seulement *un être,* mais il est aussi tout et parties. Et maintenant le tout et les parties, par une troisième procession, ne sont exclusivement ni un être, ni exclusivement tout et parties, mais comme la génération des parties a commencé, chacune immédiatement est devenue un tout par elle-même, de sorte qu'elle a enfanté d'elle-même ses semblables.

§ 175. Et qu'est-ce qui fait de la partie un tout, et cela indé-

1. Procl., in *Tim.*, p. 302, éd. Schn. « Donc la troisième triade intelligible est l'animal en soi, l'αὐτοζῶον, dont les *Oracles* disent qu'elle est l'*Ouvrière*, la cause qui communique le feu qui donne la vie, parce qu'elle achève de remplir le sein zoogone d'Hécate. »

finiment, et par quoi la totalité même a-t-elle été formée de ces tous qui sont ses parties propres? — C'est là la seconde question. Est-ce, comme il le dit, parce qu'il y a un paradigme de toute l'œuvre démiurgique composée de tous, et que ce tout dont nous parlons est formé de tous, parce que son paradigme est tel? Ou bien, comme il le dit encore [1], parce que c'est là la plus puissante des totalités, et, comment la première totalité ne serait-elle pas telle [2]? Mais si cette totalité là est telle, n'importe comment, cela n'a rien qui la distingue; car toute raison est un tout de tous, et bien plus, toute âme est aussi telle. Ne vaudrait-il pas mieux dire que la première totalité s'est distinguée et élevée au-dessus de ses parties propres et que c'est elle-même qui, se donnant elle-même à ses parties, a fait de la partie un tout? En outre, là-haut, les parties n'ont pas procédé et chacune des deux n'a aucune hypostase par elle-même. Comment donc ce qui n'a pas de circonscription propre, qui le sépare du tout et de l'une et l'autre des parties, a-t-il pu se manifester comme tout, et comment ce qui, ici-bas, a été engendré, a-t-il pu devenir s'appartenant à lui-même et par là même devenir un tout? En outre, la première totalité a donc regardé vers la procession de ses parties, et la troisième a eu un regard tourné vers le retour au tout. La partie s'est donc à la fois retournée vers elle-même et s'est assimilée à elle-même et est devenue un tout, en imitant le principe générateur du tout même, et a engendré des tous de même qualité, en aussi grand nombre et d'aussi grande étendue que la totalité? Enfin, nous dirons, en quatrième lieu, que là-haut la puissance discriminative n'a pas encore le pouvoir suprême, et qu'ici-bas elle a divisé l'être un intelligiblement, dans son tout et à travers son tout,

1. Procl., *Theol. Plat.*, III, 20, p. 165 : « Dans *le Timée*, il dit que le monde est un tout formé de tous. » Conf. Platon, *Tim.*, 33 *a*. : ἔτι δὲ ἵνα ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς ἃ ξυνιστᾷ τὰ σώματα, θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει, et Procl., *in Tim.*, p. 378, éd. Schn. : ἄνοσον κα' ἀκμαίαν ἔχων τὴν ζωὴν καὶ ἀεὶ ἐγρηγορυῖαν καὶ δυνάμεων μετέχουσαν θαυμαστῶν. — Je lis : ἀλλ' ἄρα, au lieu de ἄρα.

2. A savoir formée de tous, ἐξ ὅλων.

ὅλον δι' ὅλου. C'est pourquoi elle divise les parties du tout et les parties des parties et ainsi de suite à l'infini.

§ 176. Maintenant à la troisième question il ne faut dire ni que l'un est dit au singulier, de sorte que l'être serait aussi un [1]; ni que l'être est divin, en sorte que l'être serait un, selon la participation, ni que l'un est un [2] parce qu'il est participable, comme il le dit. Car d'abord, dans les intelligibles, ce n'est pas là un caractère distinctif et supérieur; car toute raison divine a de telles parties. Ensuite, en tant que deux, on y voit les parties : or les parties sont des générations, comme il l'admet lui-même : l'un et l'être seront donc deux générations : de sorte qu'il y aurait, dans l'intelligible, substance sans hénade et hénade sans substance puisque l'*un* a engendré deux; car si cette substance-ci appartient à cette hénade-ci, un sera le produit, c'est-à-dire l'un être. Comment donc sera-t-il partie? Car la partie est toujours avec une autre chose; et si parce que l'un a été engendré de l'hénade, l'être [3] aussi est engendré de la substance, nous ferons divisible et divisée la nature de l'*un être* intelligible; car si *un être* possède l'hypostase, comme *un être*, il enfante les parties.

Maintenant encore, comment l'un engendre-t-il l'être si lui-même n'est pas être? et comment l'être engendrerait-il l'un, si lui-même n'était pas aussi les deux ensemble. Or, si l'un engendre comme participé et l'être comme participant, l'un et l'être ne sont pas des parties de l'un, ni l'être et l'un des parties de l'être, comme l'a dit Parménide, car la participation n'est pas dans chacun des deux, comme partie, mais comme passivité [4], comme affection passive : comme il le dit lui-même en parlant de la première sommité intelligible, à savoir que la participation n'y est pas comme un tout, car

1. Comme s'ils ne faisaient qu'un.

2. Je crois qu'il y a ici confusion dans le texte entre ἕν et ὄν, il semble qu'il faudrait que l'être est un parce que l'un est participable (et que l'être en a participé).

3. Ruelle a raison de proposer ici τὸ ὄν, au lieu de τὸ ἕν.

4. Ὑπόνθησις.

elle est exclusivement participation, et la totalité ne vient pas d'un participant et d'un participé. Parménide fait donc [1] toujours l'un et l'autre deux et il ajoute que deux devenant toujours deux, il n'est jamais un, et l'un être devient multiplicité infinie, mais non l'un et l'être, puisqu'il donne cet attribut à l'ordre qui vient après celui-ci. Sans doute il serait mieux de conserver l'un-être dans chacun des deux fruits, afin que les parties soient intelligibles et parties du véritable intelligible. Ainsi l'un-être engendrera de lui-même un un qui est deux ; mais en quoi celui-ci différera-t-il de l'autre ; c'est que celui-ci est spécifié davantage selon l'un, celui-là davantage selon l'autre. C'est pourquoi chacun des deux a reçu sa dénomination, celui-ci, un, celui-là être, d'après la prédominance qui a prévalu, quoique l'autre aussi soit être ; car même s'il était divisé du tout, c'est un tout qui est divisé d'un tout [2], et chacun des deux demeure un tout selon [3] le tout partie ; car s'il était séparé du tout, c'est un tout divisé du tout, chacune des deux parties demeure un tout après le tout. C'est ainsi que le grand Iamblique [4] a conçu l'un-être, l'un et l'autre individuellement [5], selon le parfaitement unifié et le caractère d'absolue indistinction de la génération intelligible.

1. Ὅλως, que nous rencontrons si souvent ici et dans Aristote, indique une conclusion générale tirée des faits particuliers. C'est la particule de l'induction. Mais dans l'induction, l'universalité, ὅλως, de la conclusion n'est jamais nécessaire : c'est une nécessité sous réserve, et formulée avec restriction. Aussi le syllogisme, dans ce cas, ne conclut, d'après Aristote (Top., 1, 12, 105 *a* 13) que βιαστικώτερον. Voir les exemples de ὅλως, Ethic. Nic., 1, 9, 1099 *a* 7. καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ; Polit., 11, 8, 1268 *b* 36, καὶ ὅλως αἱ τέχναι.

2. C'est une application de la règle ἀφ' ἑνός.

3. Je lis : κατά, au lieu de μετά.

4. Nous avons déjà vu (§ 68, p. 147, t. II, éd. Ruelle) une allusion à un commentaire spécial d'Iamblique sur le *Parménide*, commentaire cité par Syrianus, *in Arist. Metaph.*, fol. 29 *b*.

5. Ἐν μέρει, formule qui, dans Aristote, permute avec ἀνὰ μέρος et κατὰ μέρος. Par exemple, Met., 1003 *a* 22 : ἐν μέρει συλλογίσμοι dicuntur quibus colligitur aliquid de rebus singularibus, περὶ τῶν κατ' ἕκαστα. Waitz, *Organ. Aristot.*, t. I, p. 375. — *Id.*, t. II, p. 535 : « τῷ ἁπλῶς opponitur τὸ ἐν μέρει ; nam τὸ ἐν μέρει est τὸ εἶναι τι... τὸ εἶναι ἁπλῶς existentiam ipsam in *abstracto*. » Bonitz, *ad Met.*, III, 1, 1003 *a* 22 : « Utraque formula particulare vel *singulare* significat, oppositum universali, τῷ καθόλου. »

§ 177. Venons ensuite à la quatrième question : comment l'insécable, l'atome, est-il là-haut? C'est que, dit-il, si la division va jusqu'aux insécables, et que ceux-ci à leur tour se divisent aussi à l'infini, il y aura un cercle dont nos pensées ne pourront épuiser le tour. Car qui pourrait parcourir toutes les propriétés essentielles au cercle? Sous ce rapport donc ce qui est là-haut est insécable, ἄτομον, en tant que quantum de parties, et n'admettant jamais de limite à la division [1]. Mais ce n'est pas là une marque distinctive et supérieure de la nature intelligible, puisque la raison, dans ce sens, est aussi indivisible, ainsi que chaque partie de la raison, et encore plus le cercle mathématique qui est cité comme exemple. Mais ne vaudrait-il pas mieux dire que partout est indivisible ce qui n'est pas capable d'engendrer une chose de même espèce [2] et qui se porte à la génération d'une chose autre [3]? Par exemple, moi, je suis homme indivisible, parce que je n'ai pas une pluralité de même nature que moi, produite par moi, qui serait le même moi multiplié; ce qui est produit par moi est par cela même, *ipso facto*, en même temps, un autre. L'homme en général est une espèce indivisible, s'il n'enfante pas des espèces humaines plus particulières; mais s'il en enfante de telles, il n'est pas une espèce indivisible. Ainsi le Dieu est indivisible, qui n'engendre pas des Dieux, mais produit par soi-même les genres supérieurs. Car nécessairement la procession ira à l'infini, ou bien le dernier des dieux, dans chaque série, n'engendrera plus de dieux, mais des démons. C'est celui-là qui est indivisible [4]. Ainsi le monde céleste indivisible sera celui qui, par sa propre nature, produit le monde sublunaire, mais ne produit pas de monde céleste, et le monde hypercosmique indivisible sera celui qui produit

1. Voy. plus bas, n. 4, le sens de l'indivisible.

2. La génération est ainsi une division, un dédoublement de l'être.

3. Je lis : εἰς ἑτέρου γέννησιν, au lieu d'ἔτερον qui, par erreur, est accentué comme *paroxyton*. Mais cette erreur prouve qu'il faut lire ἑτέρου.

4. L'indivisible n'est pas ce qui n'engendre pas, mais ce qui n'engendre pas des choses identiques en essence à lui-même, qui ne se divise pas en parties identiques à lui-même.

seulement le monde encosmique, et de même le monde intellectuel celui qui ne produit pas un monde intellectuel, mais le monde hypercosmique. Ainsi donc le monde intelligible et intellectuel indivisible est celui qui ne produit pas le même monde, mais le monde intellectuel; ainsi encore le Dieu intelligible indivisible est celui qui n'a pas de génération intelligible, mais a la génération qui suit : mais le raisonnement ne va pas jusqu'à dire que toujours le diacosme subséquent procède des indivisibles du diacosme antécédent; car il n'est pas interdit à ce qui engendre des consubstantiels de produire aussi des générations hétéronymes [1]; mais le monde qui produit seulement celles-ci est le seul indivisible.

§ 178. La cinquième objection posait la question de savoir comment est infinie la multiplicité des parties dans l'intelligible, car nous ne pouvons pas dire que c'est par le quantum; car même dans la matière dernière les infinis ne sont pas ensemble par le quantum; donc encore moins dans l'union intelligible la pluralité pourrait devenir infinie par le quantum? Est-ce donc une chose inaccessible à nos pensées? Mais qu'y a-t-il d'étonnant à cela puisqu'il s'agit des intelligibles,

1. La scholastique a recueilli la distinction de ces générations : la génération *spontanea*, ou æquivoca, ou ὁμωνύμως, est une simple identité de nom, n'implique aucun accord dans l'essence qui est une production par l'hétérogène. La génération opposée est dite ἐκ συνωνύμων, dans laquelle le germe se forme en de nouveaux êtres qui ont le même nom que leur auteur, mais parce qu'ils sont de même espèce et de même essence. Kant précise la différence. Il est impossible, dit-il, de concevoir que d'une matière sans vie naissent des corps vivants. La théorie de ce qu'on appelle la *generatio æquivoca* ou spontanée ne nous fournit aucun moyen de rendre concevable la naissance des corps organisés. Mais on peut concevoir que d'une matière primitivement organisée, les corps vivants naissent par des changements mécaniques de la forme primitive : cette *generatio univoca* ne supprime pas le principe téléologique, mais le fait remonter jusqu'à l'origine des choses.

« On peut appeler, dit-il (*Crit. du Jugem.*, t. II, p. 113), une hypothèse de ce genre un coup hardi de la raison, et il y a peu de naturalistes, même les plus pénétrants, à qui elle n'ait quelquefois traversé l'esprit; car elle n'est pas précisément absurde, comme cette *generatio æquivoca* qui explique la production d'un être organisé par le mécanisme de la matière brute et inorganique. A en juger *a priori* par la seule raison, il n'y a rien là de contradictoire, seulement l'expérience n'en fournit aucun exemple. »

c'est du moins ce qui se manifeste dans le cercle mathématique. Mais comment se fait-il qu'il ne peut pas être parcouru, car s'il n'est pas possible d'épuiser l'intelligible dans la vie d'un seul homme, du moins dans tout l'espace du temps l'âme pourra traverser toute l'étendue de l'intelligible, si du moins il a une limite [1]? Est-ce qu'il est infini, en ce sens qu'il n'est embrassé par aucune des choses qui viennent après lui, qu'il n'est pas limité par elles et est distinct et au-dessus d'elles? Mais alors tout ce qui est plus universel est par là même infini? Car mon âme n'est pas limitée par mon corps, et la maison est infinie par rapport à mon corps. Donc ce n'est pas un infini relatif, mais une multiplicité purement et sans restriction dont a voulu parler Parménide, et certainement il a entendu l'infini parfait : car il y a, dans notre esprit, une telle notion de l'infini. L'intelligible est donc multiplicité parfaite et absolue, en tant que de sa nature il procède et procède à l'infini, parce qu'il n'y a rien assurément qui dépasse l'infini ni en nombre ni en grandeur. C'est en ce sens qu'il signifierait donc le parfait, τὸ παντελές; mais cela est encore un caractère commun à toute multiplicité dans chaque diacosme.

En outre, il n'y a pas de nécessité logique, pour que la division s'arrête nulle part, et c'est de là qu'il conclut l'infini, ce qu'il ne ferait pas s'il signifiait exclusivement le parfait; il est vrai qu'il ajoute encore ceci, que c'est lui [2], qui est le causant des choses qui naissent et périssent à l'infini; mais ce n'est pas encore là une marque distinctive et supérieure de l'intelligible, et ce n'est pas comme causant de la multiplicité infinie qui devient ici-bas qu'il le considère : il entend par là ce qui devient par lui-même infini [3]. Est-ce donc un infini de puissance? Mais cela même est commun, et, de plus,

1. S'il est interdit à un homme individuel, à un temps individuel d'arriver à la connaissance de tout l'intelligible, pourquoi cette connaissance serait-elle impossible à la succession indéfinie des temps et des hommes?

2. Ἐκεῖνο, l'intelligible.

3. Αὐτως, per se ipsum.

n'est pas particulier à la multiplicité [1]; car rien n'empêche que l'un ait une puissance infinie, ἀπειροδύναμον εἶναι. Entend-il donc l'infini comme propriété et en tant que multiplicité, car les plusieurs, en tant que plusieurs, sont infinis, et ils ne sont *faits finis* que lorsqu'ils sont un tout? Mais ceci est encore commun à toute multiplicité, qui est infinie, non en ce qu'elle est multiplicité, mais en tant qu'elle participe de l'infini; car elle est faite finie, en tant qu'elle participe de la limite. En outre, partout où est l'infini, là est aussi la limite : cela est nécessaire par la loi de l'opposition contraire (ἀντίθεσιν). La multiplicité infinie sera donc aussi finie. Comment donc dit-on exclusivement infini, soit par participation, soit par hyparxis? C'est donc sans doute qu'au lieu de toutes ces définitions, il faut dire que c'est là la nature même de la multiplicité intelligible, c'est en cela que la pensée a trouvé sa nature. Car de même que le corps, avons-nous dit, est divisible à l'infini (non pas parce qu'il est divisé dans les infinis dont il serait formé, mais parce qu'il ne se divise jamais en indivisibles, car il n'y aurait plus de grandeur, si elle était composée de choses sans grandeur)—de même aussi, la multiplicité infinie a été attribuée à l'intelligible, comme sa substance. Et de même que si la partie en lui était distante de la partie, on ne pourra plus conserver et maintenir l'intelligible, puisque l'intelligible est à la fois un-être et unifié, et qu'il est partout et toujours aussi un tout; et si vous divisez à l'infini l'un être, vous trouverez non pas qu'il y a des divisions à l'infini, car le corps lui-même ne se divise pas à l'infini, mais que dans toutes les divisions, on rencontre l'un-être; comme aussi même la grandeur (n'est pas divisible à l'infini), mais comme lui est divisible en éléments finis par les divisions démiurgiques, et cependant, par sa propre nature, est divisible à l'infini; — de même [2] aussi l'intelligible procédant dans une multiplicité finie, est plus semblable à l'un que toute autre multiplicité, parce qu'il est divisé par

1. La définition n'aurait donc aucun des caractères qu'elle exige.
2. Ici commence l'apodose.

les divisions intelligibles et les premières de toutes. Mais cependant, il est intelligible tout entier dans son tout, c'est-à-dire indéfiniment divisible dans l'indivisible ; et partout il se manifeste un être, c'est-à-dire tout et parties. Et comment, s'il est de son essence d'être divisé, ne se divisera-t-il pas? C'est que le corps lui-même ne se divise pas dans les parties dans lesquelles il est de sa nature d'être divisé : ou plutôt il n'est pas de sa nature d'être divisé ; car alors il aurait été divisé [1] ; car ce qui est en puissance procède dans ce qui est en acte : sinon, le être en puissance ne servirait à rien. *Comment* donc le corps est-il divisible à l'infini? Nous voulons dire par là qu'il n'est pas composé d'indivisibles, et que, par hypothèse, si nous le divisions à l'infini, nous n'arriverions jamais à des points (limites) [2]. De sorte que c'est là même l'essence du corps, de n'être pas composé d'indivisibles, ni par conséquent non plus de se diviser dans les parties dans lesquelles on le divise [3]. C'est donc aussi là la nature de l'intelligible d'être indéfiniment un-être, dans toute procession, dans toute partition, et de n'être jamais composé d'un et d'être, mais d'être toujours à la fois l'un et l'autre, selon une union plus puissante que la continuité.

§ 179. Et tu vois par là même, en ce qui concerne la sixième question, que c'est avec toute raison qu'il caractérise l'intelligible par la multiplicité infinie, puisque l'un-être sera composé à part, si la multiplicité est infinie, c'est-à-dire si elle est unifiée d'invisibles et cependant se divise [4]. Car en même temps que tu as séparé l'un de l'être, tu as, par là, créé le premier diacosme des intelligibles et intellectuels. En tant donc qu'il y a multiplicité d'intelligibles, il y a une multiplicité infinie. Et très justement on dit aussi qu'elle est finie en tant qu'intelligible ; car l'unifié est éminemment fini. Car

1. Ἂν διῃρέθη, l'aoriste marque une action faite dans un temps donné, par une force étrangère à la nature de l'être.

2. Σημεῖα : des unités irréductibles et immatérielles.

3. Il reste toujours lui-même, c'est-à-dire corps, dans toutes les divisions qu'il subit, et est, par conséquent, indivisible.

4. Ἐξ ἀδιαιρέτων καὶ διαιρετῶς.

de même que l'essence de la grandeur finie est cependant divisible à l'infini, de même aussi l'est la nature de l'intelligible fini. Et c'est pourquoi cet ordre, selon l'Oracle, il est *principe de toute division*, parce qu'il est divisible dans son tout, selon le mode ci-dessus déterminé. Et de même que nous avons défini la nature du corps par l'infini, quoiqu'il soit aussi fini, de même il caractérise l'intelligible et le définit : ce qui se divise à l'infini, comme étant toujours tout et parties, et toujours un-être, et recevant dans cette idée même sa limite propre.

§ 180. Septièmement, le *Timée*, dit-il [1], constitue donc cet ordre en triade ; il fait de l'*un-animal*, le père, du nombre de tous les animaux intelligibles qu'embrasse l'animal en soi (l'αὐτοζῷον), la raison paternelle, et de la cause qui de cet animal produit les parties, c'est-à-dire les animaux, il fait la puissance, quoique ailleurs il soutienne que l'animal est le troisième membre, en mettant au deuxième rang la vie, et au premier, l'être. De plus, comment la raison paternelle est-elle les animaux intelligibles, puisqu'ils sont plusieurs? — Troisièmement, comment le père aussi n'est-il pas *un plusieurs*, ἓν πολλά, ainsi que la puissance et la raison paternelle, afin qu'il y ait partout la multiplicité infinie, si du moins chacun d'eux est intelligible et un-être. Ensuite, l'intelligible sera monogène selon le père, éternel selon la puissance, parfait et complet selon la raison. Mais d'abord nous ferons là chaque triade, et non pas seulement la triade paternelle, comme il avait l'air de le dire, l'animal, car le *Timée* appelle l'animal de ces trois noms. Ensuite, comment la puissance qui est au milieu est-elle hyparxis de la triade? Troisièmement, le *Timée* ne donne pas à l'animal ces trois noms seulement ; il lui en donne beaucoup d'autres ; car il l'appelle l'intelligible en soi, la plus belle des choses que notre esprit conçoive, paradigme ; ces noms sont tirés des choses qui viennent après lui et de ses rapports à ces choses ;

1. Proclus, in *Plat. Theol.*, p. 157, l. 29 ; — p. 159, l. 5 ; — p. 169, l. 170 ; — p. 221, l. 19.

puis considéré en lui-même : par soi-même, monogène, éternel, parfait : et si les trois noms sont ses caractères supérieurs et distinctifs, ils n'expriment pas plus que les autres la triade ; car, partout où est l'un de ces noms, nécessairement sont aussi les autres ; car s'il est monogène ou unique en son genre, il est parfait, et s'il est parfait il est unique en son genre ; et s'il est animal premier en tant qu'unique en son genre et parfait, il est absolument nécessaire qu'il soit aussi éternel, et prenne, dans l'ordre de la série, place immédiatement après l'éternité. Mais il vaut mieux dire : s'il est animal, il est absolument nécessaire qu'il soit aussi raison, car l'animal est accompagné de la sensation et de la pensée. L'animal en soi, l'αὐτοζῷον, est donc raison, car il possède l'intelligible :

« Car sans raison il n'est pas d'intelligible [1] »,

et l'intelligible

« N'existe pas séparé de la raison, »

d'après l'Oracle. Si donc le monde est Dieu, ainsi que le paradigme, à beaucoup plus forte raison le père est Dieu. Or, la puissance sera aussi Dieu [2], la puissance, qui est le membre intermédiaire entre les deux, quoique le *Timée* comme le *Parménide* ne la mentionnent pas. Mais qu'est-ce donc que la triade d'après le *Parménide?* — C'est, dit-il, le tout, c'est-à-dire le père, la multiplicité infinie, c'est-à-dire la raison, et la dyade qui engendre cette multiplicité, c'est-à-dire la puissance paternelle. Mais ainsi ils seront tous dans chaque monade. Or, le père est exclusivement le tout; la puissance exclusivement dyade, et la raison exclusivement multiplicité infinie ; et cependant Parménide soutient que partout où est l'un, les autres coexistent

1. Je lis : νοητὸν, au lieu de νοητοῦ, à moins qu'on ne sous-entende νοήσις. Kroll, *de Oracl. chald.*, soutient que : *hæc de divina non de humana mente dicta sunt.*

2. Θεὸς ὁ πατὴρ ἃ ἐκεῖ ὁ θεός...? Conf. Procl., *Plat. Theol.*, p. 145, l. 8.

avec lui. Ensuite, comment la raison est-elle multiplicité infinie? Car la raison paternelle ne sera plus une monade unique.

Cinquièmement, outre cela, le tout est *un être;* de sorte que à la fois l'un est père, puissance, c'est-à-dire la médianité concentratrice, et raison, c'est-à-dire l'être [1]. Mais par là nous ne conservons plus l'*un être* de l'intelligible, puisque nous dispersons en triade, le tout, la dyade et la multiplicité infinie; car chacun de ceux-ci existe à part, comme appartenant à la procession et à la génération intelligible. Or, il faut que la triade soit antérieure à la génération des parties : il est donc certain que même ici-bas, après avoir déposé dans chaque triade les trois [2] : le tout, les parties et la multiplicité infinie, nous replierons ensuite l'un dans l'autre ces trois pléromes dans une union unique intelligible. Car, avant cette union, la triade était : le tout et les parties répandues dans le tout quantitatif, la sommité intelligible, *un être* dans son tout qualitatif; la troisième triade [3], dans son tout qualitatif, multiplicité infinie; car ce qu'il ajoute à chacune, c'est là ce qui spécifie chacune, et qui la pénètre dans son tout. Donc, de même que l'*un être* est aussi l'*être un,* de même chacun des deux est aussi multiplicité infinie, de sorte que le membre moyen est aussi tel.

§ 181. A la question qui vient ensuite, c'est-à-dire à la huitième, nous répondrons que la triade intelligible est, d'après l'Oracle,

« Le principe de toute division »

et que ce qu'elle divise n'est ainsi ni le continu, ni le discret, mais simplement le divisible. Car on voit en elle l'un et l'autre à la fois. Car en tant que l'un être est divisé en parties *synonymes* [4] au tout, c'est-à-dire en *uns-êtres,* par là la

1. Je modifie la ponctuation de Ruelle.
2. Accomplissements.
3. Dans le sens de *tierce partie,* de tiers de l'ordre intelligible.
4. Voy. § 1 et 99.

division a pour objet le continu ; mais en tant que ces *uns êtres* sont devenus, par la division, suivant l'élément prédominant, ceux-ci conformes à l'un, ceux-là conformes à l'être, par là la division porte sur le discret. Inversement, en tant que l'intelligible est unifié, il est, par là, continu ; en tant que les choses engendrées sont distinctes, il est discret.

Troisièmement, en tant que les propriétés circonstantielles [1] sont plus particulières, on peut considérer l'intelligible d'où elles viennent, comme continu ; en tant qu'elles sont multipliées, comme discret. Il faut, en effet, savoir que tout incorporel partageable est à la fois continu et discret, quoique les uns soient spécifiés davantage par le continu, les autres davantage par le discret. Or, l'intelligible l'est également par les deux, en tant [2] qu'antérieur aux deux. Maintenant où le discret domine-t-il et où domine le continu, c'est ce que nous verrons dans le cours de notre discussion.

§ 182. A la neuvième question disons : le troisième Dieu intelligible est un seul Dieu ; et il y a plusieurs Dieux après ce Dieu unique et procédant de ce Dieu unique ; car la sommité intelligible est un diacosme qui ne subit pas la distinction ; la triade du milieu est un diacosme qui est en voie de se distinguer en dyade ; la troisième, qui achève et complète l'ordre, est un diacosme complètement distingué. Si donc ce monde est Dieu et Dieux, il est absolument nécessaire que son paradigme soit un et multiplicité. Il y a donc plusieurs hénades après l'hénade unique, et plusieurs substances après la substance unique. Mais il faut concevoir la distinction des intelligibles jointe à l'union la plus extrême. Les Dieux sont donc plusieurs, mais unifiés autant que possible, inclinant vers l'un et réellement intelligibles. Et qu'y a-t-il d'étonnant si les dieux intelligibles sont unifiés de cette façon, puisque les Dieux intelligibles et intellectuels sont, comme nous l'enseignent les Dieux, monoïdes et indivisibles ;

1. Περιόντα, les propriétés circonstantielles, qui entourent l'être sans le pénétrer.

2. Je lis : ἤ, au lieu de ἦ.

et que même les premiers des intellectuels sont indivisés [1]? car s'il y a nécessairement, même parmi ceux-ci [2], des Dieux particuliers, ils sont tellement unifiés à leurs totalités propres, qu'ils ne paraissent même pas avoir été divisés. Le partage manifeste commence à Hécate-Source, et surtout à partir du Dieu deux fois au-delà [3]. Car les ἴυγγες [4] ne sont pas seulement trois, mais sont plus nombreuses encore. Car le Dieu a prononcé cet oracle et a dit :

« Il y en a un grand nombre qui toutes, montant sur des mondes lumineux, s'élancent : parmi lesquelles sont *trois* sommités. »

Les Dieux Συνοχεῖς [5], ne sont pas trois, mais chacun est plusieurs; car au sujet de l'empyrée, il est dit :

« Aux Dieux intellectuels, qui allument le feu intellectuel, tout cède, tout est asservi. »

Et sur le Συνοχεύς matériel

« Et tout ce qui est asservi et obéit aux Συνοχεῖς matériels. »

Ainsi les Dieux sources sont chacun plusieurs, et antérieure à tous est la source des sources. Mais l'union prédominant et ne permettant pas que la multiplicité procède extérieurement, il expose que les Dieux, qui embrassent toute cette multiplicité, sont d'une seule et unique espèce. Orphée, qui voit une certaine distinction entre ces Dieux, nous enseigne que, dans chaque diacosme, il y a plusieurs genres de Dieux et fait les uns intérieurs, les autres extérieurs. Car tous ceux qui engendrent extérieurement engendrent aussi intérieurement et avant ceux qui engendrent intérieurement.

1. Ἀμιστύλλευτοι.
2. Les intellectuels, dont il est question.
3. Ἀπὸ τοῦ δὶς ἐπ' ἐκεῖνα.
4. Voy. sur les ἴυγγες le § 198, § 213, § 191, § 112, § 182.
5. J'ai déjà dit que ὁ Συνοχεύς est le Dieu symbole de la force de cohésion et d'affinité élective qui maintient ensemble les parties d'un tout.

L'union et la distinction ici diffèrent [1] ; l'union prédomine dans la génération interne, la distinction dans la génération externe.

§ 183. Dixième question : Comment là-haut [2] les genres supérieurs sont-ils engendrés de l'être, suivant ce qu'il dit? Car tous les Dieux ne sont pas là-haut, à plus forte raison les anges et les démons. Mais si les genres supérieurs ne sont pas là-haut, mais sont en dehors [3], et engendrés aux derniers rangs, comment l'être là-haut aura-t-il deux parties et engendrera-t-il l'un et l'être? Et si ce sont des substances [4], qu'est-ce que ces substances, si elles ne sont pas suspendues aux Dieux, ni satellites des Dieux? Le mieux est donc de concevoir tous les Dieux là-haut et intelligibles, mais les uns substantialisés davantage selon l'un, ou, comme on dirait, en adoptant les formules chaldaïques, les uns produits selon l'essence caractéristique paternelle, les autres subsistant selon l'être et la raison paternelle, les autres enfin, s'il y en a de tels par hasard, selon la différence secrète, latente.

§ 184. A la question suivante, la onzième, nous dirons que la puissance créatrice de cette triade n'est pas productrice de substance, comme l'est la puissance paternelle; elle n'est pas non plus démiurgique, car la démiurgie n'a pas encore procédé. Mais puisque la raison intellectuelle est dans les intelligibles, c'est d'elle que commence l'acte : les principes antérieurs à elle ont engendré par le *être* et le *pouvoir* [5], la raison engendre par l'*agir*. C'est pourquoi cette classe a été appelée l'*ouvrière*, ἔργατις, comme agissant par sa propre nature; sans doute [6] elle a projeté aussi, en tant que paradigme, la cause efficiente, et il est certain que c'est comme

1. Ont une valeur inégale, ne se font pas équilibre.
2. Dans l'intelligible pur.
3. En dehors de l'intelligible pur.
4. Et, par conséquent, s'il ne sont pas engendrés.
5. Τῷ εἶναι καὶ τῷ δύνασθαι.
6. Ἴσως ne marque par un doute réel, mais une affirmation modeste. Mais ici il semble s'opposer à τάχα.

paradigme, que ce Dieu est le premier créateur cosmique, πρῶτος κοσμοποιός, car il n'est pas paradigme de tel ou tel monde, mais absolument du monde, et il est créateur, non pas de ce monde-ci, mais de tout diacosme matériel et immatériel, intellectuel et intelligible : « car la raison du père a dit que tout soit divisé en trois ; et quand sa volonté l'a approuvée d'un signe, toutes les espèces ont été divisées. »

§ 185. En terminant, je réponds à la douzième question : que la totalité précédente, étant la plus petite de toutes, consiste en deux parties, et que celle-ci est composée de parties infinies en tant que très nombreuses, pour parler rigoureusement et exactement, mais très nombreuses, comme cela est entendu dans les intelligibles. Ajoutons que cette totalité est seulement totalité, qu'outre qu'elle est totalité, elle est de plus sommation, παντότης, car la sommation implique plus de deux parties et est pour ainsi dire totalité divisée, tandis que celle-là [1] est indivisible. L'une est totalité purement [2], l'autre est à la fois continue et discrète ; en elle toutes les totalités (purement [3] totalités) se manifestent : dans la première, toutes n'en font qu'une sans aucune distinction.

§ 186. Nous avons encore à nous poser, sur le texte même, les questions suivantes : d'abord, comment a-t-il, dans son hypothèse, posé comme identiques dans le troisième ordre l'un être et ses parties, en disant [4] : « Quoi donc ! L'une et l'autre de *ces* parties, l'un et l'être. » Car, en ajoutant ce mot *ces*, il se réfère à l'hypothèse précédente.

Deuxièmement : Pourquoi a-t-il ajouté *la plus petite* (partie) : « Et la plus petite partie est, à son tour, composée de deux parties [5] ». Car comment pourrait-il y en avoir un plus grand nombre, puisqu'il n'y en a que deux seulement, l'un et l'être ?

1. Ἡ προτέρα.
2. Ἁπλῶς, sans aucune exception, ni distinction, ni addition.
3. Je crois qu'il faut supprimer ici le mot ἁπλῶς que le copiste a répété de la ligne précédente.
4. *Parm.*, 142 d.
5. *Parm.*, 142 c.

Troisièmement : comment dit-il [1] : est-ce donc que à l'un a manqué la partie *être*, ou à l'être a-t-il manqué la partie un? » Car il fallait dire : de même que à l'être ne manque pas la partie un, de même à l'un ne manque pas la partie être; or, lui il a dit : la partie de l'être.

Quatrièmement : Pourquoi se sert-il continûment des termes : le toujours et le devenir?

Cinquièmement : Pourquoi fait-il produire la multiplicité infinie par la dyade et non pas par un nombre plus grand quelconque?

§ 187. A la quatrième question [2], disons ce qu'il dit lui-même [3], que cet ordre est le premier éternel et le premier paradigme du devenir, et sans doute il montre la marque caractéristique de l'infinité d'en haut, comme consistant non dans la quantité de ses générations, mais dans ce qui est, pour ainsi dire, la qualité de la nature intelligible, qui est divisible à l'infini, mais non pas divisée en parties infinies, comme si l'on disait que la grandeur toujours divisée ou devenant toujours deux n'est jamais épuisée. C'est pourquoi il a conclu : « donc la multiplicité infinie sera *ainsi* l'*un-être* [4] », car le mot *ainsi* exprime le mode du caractère propre tel qu'on vient de le définir, afin qu'on n'entende pas que c'est le quantum qui est l'infini de la multiplicité.

A la troisième, disons d'abord que l'être, comme tout le monde le reconnaît, possède l'un. Car sans l'un, il n'y a pas d'être : car il ne serait rien, οὐδέν [5]. C'est pourquoi à l'être ne manque pas l'un partie, parce qu'il est nécessairement un. Mais il n'est pas clair comment à l'un ne manque pas l'être partie, puisque, même sans l'être, l'un est. N'est-ce pas parce que à l'un ne fait pas défaut d'être partie [6]? Car toujours

1. *Parm.*, 142 e.
2. L'ordre des réponses ne correspond pas à celui des questions. La cinquième est résolue la dernière.
3. Proclus, *Theol. Plat.*, p. 146, l. 16.
4. *Parm.*, 143 a.
5. Οὐδ' ἕν.
6. L'un est toujours nécessairement *partie* de l'être : il *est* donc toujours, puisqu'il *est* partie.

quelque *un être* est accouplé à quelque substance. Donc parce qu'il *est* partie, l'être partie ne lui fait pas défaut. Ainsi négligeant la connexion logique et naturelle des termes [1], au lieu de cela il entreprend la démonstration. Comme chacun des deux couples est double, il n'en expose, il est vrai, qu'un seul : celui qui affirme que l'un est partie et que l'être est partie, et dans celui-là, que à l'être ne fait pas défaut la partie un, et qu'à l'un ne fait pas défaut la partie être, et en parlant de l'un et de l'autre couple, la chose n'en est que plus évidente. Par ce raisonnement si tortueux et si concis, il a voulu dire sans doute que ne manque ni à l'un d'être partie de l'être, ni à l'être d'être partie de l'un, et que chacun des deux étant partie, la partie devient [2]. Mais alors il fallait dire que dans les deux il y a *partie* et partie *de partie*. Mais dans son langage trop concis, tantôt il dit : *partie,* tantôt : *de partie* [3].

Maintenant, que dirons-nous en réponse à la deuxième question ? Que la division des parties ici-bas est extrêmement nombreuse, qu'il n'y en a pas seulement deux, mais un très grand nombre. C'est pourquoi le raisonnement lui a permis de dire que chaque partie se divise pour le moins en deux, puisqu'elle est divisible en plus de deux et en un nombre très grand de parties, quoique la génération première et immédiate, ἄμεσος, a lieu par la dyade. En second lieu, nous dirons qu'il suggère que la génération là-haut se forme non seulement par la dyade, mais aussi et déjà par la triade.

« Car la raison du père a dit que toutes choses se partageassent en trois. »

C'est pourquoi le Dieu est honoré du nom de Τριγλωχίς [4],

1. Τὸ ἀκόλουθον εἰπεῖν πρὸς τὴν λέξιν. Usitata et naturalis verborum compositio (Longin, *de Subl.*, 22) a qua quicquid recedit, ἀνακόλουθον dicitur. Longin appelle encore ἀκολουθία τὸν κατὰ φύσιν, τὸν κατὰ τάξιν εἱρμόν.
2. Ce serait donc la genèse de la notion de partie.
3. Ὅπου μὲν τὸ μόριον, ὅπου δὲ τὸ μορίου.
4. Conf. § 98 et § 214.

puisque même si les parties sont engendrées soit par la prédominance de l'un, soit par la prédominance de l'être, il y a une sorte d'égalité et d'équilibre dans l'engendré. En troisième lieu, il est facile de se représenter que la différence, qui se manifeste le plus clairement dans le troisième ordre, engendre trois sortes de produits : ou selon le père, ou selon la raison paternelle, ou selon la puissance qui est la différence secrète (latente) et intelligible. C'est certainement aussi par là que ce Dieu est triadique, à savoir parce qu'il s'y manifeste le père, la raison paternelle et la puissance, comme terme intermédiaire, c'est-à-dire une triade dont les membres sont séparés. Celle qui la précède est plutôt dyade, parce que la puissance qui est au milieu, se dérobe. La première est monade, parce que la raison paternelle, quoique plus loin du père, se fond cependant dans le père lui-même.

Maintenant, que dirons-nous sur la première question? C'est qu'il admet là l'un-être comme troisième [1]; car il a bien admis l'un-être dans le deuxième ordre, mais non le premier un-être. C'est pourquoi, en s'abaissant, il se sépare et au lieu d'un devient un tout. Mais en procédant de la même manière, par un troisième pas [2], il se sépare encore davantage, en sorte que chacune des parties est séparée des autres et devient par soi [3]; chacune, par là même, devient un tout et un-être. Et s'il a dit *de celles-ci* [4], il a voulu indiquer par là le mouvement de transition et le changement; car de même que dans l'ordre précédent il a dit : « n'est-il pas nécessaire que ce soit cet un-ci, » voulant montrer que celui-ci est autre que celui qui est avant lui, de même par ces mots qui déterminent le sens : καὶ νῦν τούτων μορίων, il indique que ces parties maintenant prises sont prises troisièmes. C'est pourquoi il fait la question si l'une des deux manque à l'autre et

1. C'est-à-dire qu'il admet trois *un-être,* et que celui-ci est le troisième.
2. Τρίτῳ βήματι.
3. A une existence propre, à part, individuelle.
4. Τῶν μορίων ἑκάτερον τούτων. Le texte de Platon est : τῶν μορίων ἕκατερον τούτων τοῦ ἑνὸς ὄντος, τότε ἓν καὶ τὸ ὄν.

si, par la procession les deux parties sont complètement séparées ; car les parties de la première totalité du moins ne font en aucune manière défaut les unes aux autres, puisqu'elles ne font pas défaut à la totalité même, car elles sont exclusivement parties, et elles feraient défaut les unes aux autres si chacune était un tout, mais elles ne sont pas encore séparées, parce que c'est une triade intelligible, quoiqu'elle soit la troisième.

Pour terminer toutes ces considérations, à la cinquième question il faut dire que le troisième ordre procède à la fois du premier et du second, et est composé des deux réunis :

« En lui coule le corps de la triade de ceux-ci [1] » avant la substance, non la première substance, mais celle dont les intelligibles sont mesurés. De ces triades, l'une était monade indivisible, et la seconde est une dyade ; car elle est un tout et parties. La troisième découlera donc naturellement des deux autres, s'acheminant de la monade, en passant par la dyade, vers la multiplicité infinie [2].

Deuxièmement : il n'y a pas encore de nombre dans les intelligibles, il se manifeste, en effet, à partir de l'ordre qui vient après celui-là [3]. Mais puisque les principes du nombre sont la monade et la dyade, sans doute la triade et la tétrade seront aussi principes du nombre, l'une de l'impair, l'autre du

1. Au lieu du texte : Τῇ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμα, Ruelle propose de lire : ὁμοῦ πρόεισιν · ἐξ ἀμφοῖν δή. Kroll refait tout le passage et le reconstitue en deux vers :

Ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμα πρώτης
Οὔσης οὐ πρώτης, ἀλλ' οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται.

« De ces deux découle le corps de la première triade, mais qui n'est pas en réalité la première; car les intelligibles ne sont pas assujettis à la loi de la mesure. » Nous avons vu, en effet (§ 70), une allusion à cette mesure des intelligibles. Mais là encore, au lieu du texte : ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῇ φλογί πάντα μετρούσῃ. Πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο, Kroll lit : οὐδὲ νόου... et supprime le point après μετρούσῃ. — Cette restitution est ingénieuse, mais j'ai préféré garder le texte, en changeant seulement οὗ en ἧς, ou plutôt en l'entendant dans ce sens, et le rapportant par syllepse à νοητόν. Conf. Mich. Psellus, § 9.

2. C'est là cette μετάβασις en trois mouvements dont il a été parlé plus haut.

3. C'est-à-dire des intelligibles et intellectuels.

pair ; « car la tétrade est la source de la nature qui s'écoule toujours [1] ».

Troisièmement : les parties intelligibles ne sont pas complètement séparées soit les unes des autres, soit des choses qui les engendrent, par suite de l'union génératrice [2]; car elles ont déjà procédé, seulement autant qu'il était nécessaire pour paraître (parties), s'il est permis de s'exprimer ainsi. C'est pourquoi leur séparation est exclusivement dyadique ; car les nombres plus grands, comme plus éloignés de la monade, font les distances plus grandes.

§ 188. Après avoir parcouru en détail tout ce qui concerne ces ordres, voyons maintenant, examinons à un point de vue général la question du diacosme intelligible.

*Primo :* quelle est sa substance une et quelle est sa substance triple ?

*Secundo :* pourquoi l'intelligible a-t-il produit le tout par ces trois pas : l'un être, le tout et les parties, la multiplicité infinie.

*Tertio :* comment faut-il concevoir ces trois différences ? faut-il les considérer comme étant des espèces de propriétés caractéristiques, ou faut-il les concevoir sous quelque autre point de vue plus relevé ?

A la première question il faut répondre que l'un être est la substance commune de tout intelligible, que celui-ci ne se sépare pas de celui-là, mais lui est uni par nature, comme unifié, ou plutôt que l'un et l'autre sont comme un, parce que la nature de l'être ne se distingue pas de la nature de l'un [3]. Et même, si l'on voulait regarder l'être, il faut le voir non pas être mais plutôt un ; l'être ne sera pas le produit de l'un, mais sa cause sera dans l'un de l'être. Telle étant la substance commune [4], le premier ordre échappe absolument à la séparation et à l'être [5] caché au sein de l'un comme

1. Conf. Chaignet, *Pythag.*, t. II, p. 117.
2. La génération unit nécessairement le produit à son auteur.
3. La nature de l'être ne se distingue pas de la nature de l'un : principe et formule d'Aristote.
4. A tous les ordres.
5. Je lis : τὸ ὄν, au lieu de τὸ ἕν.

dans un sanctuaire. Le second commence à connaître la distinction et à projeter l'être ; le troisième a, par sa propre nature, complètement projeté l'être, mais il le garde et le retient, de façon qu'il reste adhérent à lui-même [1] ; et même si l'un vient à procéder, partout il procède et se manifeste avec lui (l'être) ; car toute union est l'union des deux ; mais la première union se dérobe à la distinction ; la seconde union la subit ; la troisième l'a subie ; de sorte qu'on pourrait dire avec plus de profondeur scientifique que l'union a subi la distinction.

§ 189. A la seconde question, nous dirons que tout diacosme, toute espèce, chacun considéré en lui-même, parti de son principe un, traversant le milieu dyadique, procède dans sa multiplicité infinie propre, dans la mesure où chacun est apte par sa nature à subir la dernière division de lui-même, et cette sorte de procession a commencé par les intelligibles en soi. C'est pour cela qu'on la voit aussi dans les ordres subséquents, sauf que dans ceux-ci ni le principe monoïde n'est rigoureusement indivisible, ni le dyadique n'est en vérité, il est seulement en voie de se diviser, mais n'est pas encore complètement divisé, ni la multiplicité n'est infinie réellement : ils sont cela relativement à chaque espèce et à chaque diacosme. Ainsi relativement à un certain diacosme, le monoïde, par exemple, est multiplicité infinie ; relativement à un autre, la multiplicité infinie sera monoïde ; car dans les intelligibles, toutes les parties sont premières et sont tout purement et simplement ; car la monade ne souffre absolument aucune séparation ; la dyade n'est rien autre chose que la monade dédoublée, et de même la multiplicité infinie, infinie par sa nature propre et véritablement abîme sans fond, est cependant partout un tout, est perçue en tout avec des parties, ne s'est pas divisée en infinis, mais au contraire en parties absolument finies ; car ce n'est pas seulement le tout de l'infini, mais toutes les parties de l'infini, qui, s'il se divisait,

1. Κατέχει συμφυῶς, ou peut-être : de manière à ce qu'il demeure de même nature que l'un, et il ne permet pas à l'un de procéder de lui-même.

se diviserait en infinis [1], et engendrerait des infinis, puisque le générateur ne ferait que se projeter lui-même. Mais maintenant profitant de l'union, et trouvant plutôt dans cette union sa substantiation, il n'est pas moins la multiplicité infinie par sa propre nature, mais chaque partie individuelle en participant à cette nature, procède dans la dernière division qui lui est propre. C'est cet infini que les dieux ont appelé l'abîme hypercosmique [2] :

« Vous dont la pensée connaît l'hypercosmos paternel, c'est-à-dire l'abîme. »

Et, en outre, le théologien des Grecs dit :

« Verser une pluie infinie, »

appelant Phanès du nom de sa fonction la plus haute.

§ 190. Il est donc clair, touchant le troisième [3] point, que ces trois différences [4] ne sont pas trois propriétés essentielles opposées à d'autres ou les unes aux autres : car où y a-t-il division en contraires de l'engendrant et de l'engendré? Comment appeler *propriétés* essentielles, les fonctions communes à tous les diacosmes visibles et invisibles? Puisqu'elles sont unifiées à leur sommité, qu'elles nous font apparaître l'intelligible plutôt un que triple, ce ne saurait être trois *propriétés :* c'est plutôt une *communauté* une, présidant à toutes les communautés. Et si toutes les propriétés des Dieux et les propriétés sources et les propriétés plus particulières sont multiplicité, il est évident que la multiplicité n'est pas

1. Je lis : εἰς ἄπειρα, au lieu de εἰ.

2. Βυθός, que saint Augustin traduit par profunditas, *de Civ. D.*, X, 26, en analysant la théorie de Porphyre sur les anges, les archanges et les démons. La traduction latine du commentaire de Syrianus sur la *Métaphysique* (59 *b* 11) l'appelle *latebra :* « Procedit etiam divinus numerus ex latebra unitatis immortali. » C'est un terme des Gnostiques, employé d'abord par les Valentiniens (Iren., I, 1, 1) comme celui de προπάτωρ et dans le même sens, d'une monade incréée, impérissable, insaisissable, incompréhensible et cependant génératrice, γόνιμος (Hippol., VI 29).

3. Conf. § 188 : τρίτον πῶς νοητέον τὰς τρεῖς ταύτας διαφοράς.

4. L'un-être, — le tout et les parties, — la multiplicité infinie.

une propriété une, mais le coagrégat de toutes à la fois. A plus forte raison, la totalité et les parties, et encore davantage l'un-être même ; car celui-ci est *tout* indistinctement : le tout et les parties sont *tout* en train de se distinguer en tout et parties, et dans le troisième membre, il est, il est vrai, même ici-bas, *tout,* mais comme plusieurs par sa propre nature, et comme coagrégat de tout, où la distinction est complète et parfaite. Ainsi donc, l'un n'était pas une certaine propriété distinctive ; mais il est tout, πάντα, selon l'un être, — le tout, ὅλον, et parties — et multiplicité infinie, — trois sommations [1] enveloppant, il est vrai, la pluralité des sommations particulières subséquentes, mais rassemblées en une seule sommation intelligible. Car tout principe est, sous une forme ramassée, tout ce qui sort de lui ; car, même suivant le proverbe, le principe est le tout [2]. Mais c'est surtout le principe des principes qui a projeté une telle nature, c'est-à-dire une nature produisant toute chose, portant en soi et engendrant toute chose [3] ; c'est de lui que partent, en se divisant selon la procession, les propriétés essentielles, parce que les choses qui procèdent ne peuvent pas recevoir en son tout la monade génératrice universelle des causes [4].

C'est par là qu'il est évident que la multiplicité infinie n'est pas une propriété unique de l'être, mais est tout l'être plurifié, le tout et les parties, et tout l'être unifié, et qu'à aucun d'eux ne fait défaut aucune partie de la substance ; car là une partie n'est pas prédominante, l'autre subjuguée, comme il arrive dans les choses qui viennent ensuite, et même dans celles qui paraissent le plus des tous, c'est-à-dire dans les choses sources [5]. Mais les trois ne sont qu'une seule substance, la même substance unifiée, se plurifiant et déjà plurifiée, se divisant en trois dans la mesure où elle le peut pour demeurer uniquement substance, et n'admettre en

1. Παντότητας.
2. Commencer est un grand mot.
3. Παντοφυῆ καὶ πάμφορον.
4. C'est-à-dire la cause première, une et unique, ne peut pas passer tout entière dans ses effets.
5. Πηγαίοις.

soi aucun autre caractère particulier propre. Car l'unifié, le se plurifiant, le complètement plurifié apparaissent à la fois ensemble et avec le tout en elle, et c'est d'elle que tire son principe cette triplicité d'hypostase, qui traverse et pénètre [1] tous les diacosmes et toutes les espèces qui viennent à la suite. N'allons donc pas, concluant de nos propres idées particulières ni des choses toujours saisies dans le particulier, aux intelligibles, considérer l'un être, le tout et les parties, et la multiplicité infinie comme des propriétés particulières divisibles ; car même l'être de chaque espèce ou de chaque monde n'est pas tel qu'est le premier être. Car celui-ci est par lui-même saint, il n'est comparable à rien [2], ne coexiste avec rien ; celui-là coordonné avec les autres éléments est un un déterminé, l'un de plusieurs ; c'est dans ce sens aussi qu'il est un tout ; celui-là est conçu dans les autres choses et avec les autres choses, comme l'une quelconque de toutes ; celui-ci est tout être, il ne coexiste avec rien, il est uniquement lui-même ; il n'est ni élément de l'espèce, ni espèce complète et entière, ni raison universelle, mais monde universel. Or le monde qui est en voie de se distinguer, même avec les mondes unifiés, ne saurait être la propriété unique et la même de toutes les propriétés. C'est donc précisément ainsi que cette multiplicité n'est pas le plérome, l'accomplissement d'une autre chose [3], qu'elle n'est pas dans une autre chose, ni avec d'autres choses ; mais elle est elle-même un monde un, ramassant tout en lui-même sans division ; elle est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une seule et même propriété une, pour ainsi dire, une seule et même nature, emportant toutes les natures particulières. C'est pourquoi elle n'est même pas la source une et unique des plusieurs, mais la source des sources, de toutes les sources, et, comme dit l'Oracle, la matrice

« Qui enveloppe tout ».

1. Je lis : ἐχώρησεν, au lieu d'ἐχώρισεν.
2. Je lis : οὐδενὶ, au lieu de οὐδ' ἔτι.
3. Ne sert pas à compléter, à achever l'essence d'une chose.

Et la totalité et même la sommité de l'union ne sont pas, dans la vérité des choses, les sources des sources; ces sources ne se distinguent par aucune définition des communautés sources, parce qu'elles ne veulent pas produire les mondes divisés en mondes multiples; mais l'une veut ramasser tous les mondes dans le tout, l'autre dans le point culminant de l'union; tandis que la multiplicité est la première qui a commencé à engendrer en elle-même une sorte de division. C'est pour cela que, dans *Orphée*, Phanès n'a pas de rang par rapport aux autres dieux, et s'il règne, c'est nécessairement parce qu'il règne sur les choses qui sont en lui: pour les choses qui sont après lui, c'est la Nuit qui y préside.

§ 191. De la sommité des choses intelligibles et intellectuelles [1].

Au sujet de la sommité des choses intelligibles et intellectuelles, les difficultés qu'on peut soulever sont les suivantes:

Premièrement : Qu'est-ce que la différence [2] qui s'élève dans cet ordre, et pourquoi s'élève-t-elle dans cet ordre, et comment introduit-elle avec elle-même le nombre?

Secondement: Quel est le nombre qui procède de cette différence; comment procède-t-il d'elle, et en quoi diffère-t-il d'elle?

Troisièmement : Qu'est-ce qui caractérise cet ordre? Est-ce le nombre ou la différence ou l'un et l'autre à la fois?

Quatrièmement : Est-ce que le nombre est formé d'éléments combinables et d'indivisibles, comme le dit Socrate dans la *République* [3]? et pourquoi le nombre veut-il être tel? Qu'est-ce qui surtout spécifie le nombre? Sont-ce ces éléments [4], ou plutôt le caractère discret des parties, comme le continu spécifie le co-unifié [5]?

Cinquièmement : Par quoi le nombre diffère-t-il de la multiplicité?

1. Nous arrivons à la deuxième des trois classes dans lesquelles se divise et s'organise l'unifié et voici le premier ordre de cette deuxième classe.
2. Ἑτερότης — la différence entre *deux* choses.
3. Plat., *de Rep.*, 473 *b*.
4. Combinables et indivisibles.
5. Συνηνωμένον.

Sixièmement : Pourquoi le nombre vient-il immédiatement après la multiplicité?

Septièmement : Comment l'identité n'est-elle pas l'opposé contraire à la différence et crée-t-elle la multiplicité intelligible, comme la différence crée le nombre?

Huitièmement : En quoi la monade diffère-t-elle de l'un? Est-ce que chaque monade n'est pas aussi un nombre, d'après la démonstration de Parménide, et cela à l'infini?

Neuvièmement : Comment le nombre est-il infini? Est-ce en tant que nombre ou en tant que multiplicité, et comment est-il limité [1]?

Dixièmement : Pourquoi, dans l'intelligible, n'y a-t-il pas de nombre, puisqu'il y a là des monades, des dyades, des triades, et que tout le diacosme du nombre est un tissu formé de ces éléments?

Onzièmement : Où [2] est la monade qui engendre le nombre? car si elle est où est le nombre, il n'y a pas de cause intelligible du nombre, et le nombre ne sera pas le propre de cet ordre. Si elle est dans l'intelligible, le nombre y sera aussi, si toute monade est nombre ; de sorte qu'il y aura là-haut différence ; de sorte qu'il y aura là aussi tout le diacosme du nombre.

Douzièmement : En quoi diffère la monade qui commence le nombre et la monade entendue comme particulière, de chaque nombre, puisque toute monade est tous les nombres [3].

§ 192. Ce sont là les questions que nous devrons examiner avant tout ; mais ensuite nous nous proposerons à nous-

1. Je lis le second πῶς comme le premier avec l'accent qui lui donne le sens interrogatif.

2. Il y a une position dans les choses même incorporelles, qui consiste dans l'ordre, comme dans les nombres on dit que la dyade, κεῖται, avant la triade. Simplic., *in Phys.*, 150 *b*.

3. Ὁ πᾶς ἀριθμός, formule d'Aristote. Jean Scot Érigène, *de Divis. Nat.*, III : « La monade est le principe et la procession finale des nombres ; d'elle dérive et par elle commence la pluralité des nombres, et en elle ils reviennent se confondre et former un ensemble collectif. En effet, tous les nombres subsistent universellement et immuablement dans la monade ; elle est, en tous les nombres, le tout, la partie, le commencement de toute division. » Trad. de B. Hauréau, t. I, p. 160. A chaque nombre, sa monade, chacune à chacun.

mêmes d'autres objections encore jusqu'à ce que nous ayons, dans la mesure de notre puissance, achevé de mettre au jour nos propres idées relativement à ce diacosme.

A la première question, nous disons que la puissance dans l'intelligible étant, par son caractère de force de concentration, et plus encore par sa force de discrimination, une médianité [1], μεσότης, et cela secrètement parce que, en elle (la puissance dans l'intelligible) la médianité accroît sa force discriminative et laisse se relâcher sa force de concentration, la puissance dans l'intelligible a reçu le nom très juste de différence. Car, quoiqu'elle possède la force de concentration et qu'elle soit même le moyen entre l'un et l'être, elle n'est pas seulement dans le milieu, mais elle se manifeste dans les deux extrêmes, de chaque côté, de même que, à leur tour, les extrêmes sont en elle [2]. Et pourquoi ne dirai-je pas ouvertement ce qui me semble la vérité? Il faut concevoir la différence de deux manières, ou plutôt chacun des deux extrêmes [3], ou comme des hypostases parfaites ou comme des propriétés caractéristiques aperçues les unes dans les autres [4] et complétant les unes avec les autres des hypostases indépendantes. C'est ainsi que l'un a en lui-même l'être par une évolution [5] uniée, ou comme il le dirait lui-même, en tant que participable; mais il a aussi l'autre, τὸ ἕτερον, parce que l'un diffère et est séparé de l'être, et que ce sont comme deux propriétés différentes l'une de l'autre. Ainsi la différence dans l'un est une troisième propriété, et une hypostase parfaite et indépendante composée des [6] trois, et elle s'appelle un, de ce que la propriété de l'un est pré-

1. Tout moyen, par sa position dans la série entre les deux extrêmes, a pour fonction de les rapprocher, de les réunir et en même temps et plus encore de les séparer.

2. C'est le rôle et la fonction du moyen dans le syllogisme : selon qu'on considère dans les termes leur extension ou leur compréhension : — être — mortel — homme.

3. Qui forment l'opposition.

4. Qui sont corrélatives et se conditionnent réciproquement.

5. Προβολήν.. Je n'ai pas osé dire *provolution*.

6. L'un, l'être, l'autre.

dominante, et que c'est selon cette propriété que les autres ont été projetées. Inversement, il est nécessaire que la différence, qui est aussi un, et par cela même être, puisque son un est participable, il est nécessaire que la différence ait aussi l'être projeté. Voici donc trois propriétés caractéristiques, et la différence est conçue comme hypostase parfaite, parce que la différence est prédominante en elle, et donne son nom au tout. En troisième lieu, l'être est nécessairement aussi un, et l'un et l'être sont en lui différents. L'être est ainsi triade et une seule hypostase parfaite, composée de trois choses qui sont, pour ainsi dire, ses éléments. Et ce sont ces trois triades que Parménide, dans son hypothèse, pose comme devenues. Et à moins qu'il ne se joue de nous et ne veuille faire étalage d'une science sophistique, il dit une chose sérieuse lorsqu'il fait les trois triades se convertissant l'une dans l'autre et n'en constituant qu'une seule, tout en les expliquant comme trois hypostases. C'est ce qu'il a lui-même soumis à une analyse critique [1] très fine et très forte.

Il faut en outre porter l'attention sur les choses mêmes. Si donc il y a trois propriétés, partout les trois seront les unes avec les autres, et dans l'un aussi seront *les autres* [2] (que l'un); de sorte que les autres aussi seront ramassés et contractés dans l'être, et il est évident que, dans l'être, *les autres* seront selon l'être, et dans l'un, selon l'un, et ces deux monades trimorphes ont une hypostase parfaite et indépendante [3]. Nécessairement donc *les autres*, s'ajoutant à la différence, constituent une seule nature parfaite et indépendante, et cette nature en tant que différence comprend en elle aussi *les autres*. En outre, si les propriétés étaient ensemble avec une

1. ἐδοκίμασεν. La *docimasie* était une institution particulière aux Athéniens: tous les citoyens qui aspiraient à une fonction publique, même les orateurs, avant de poser leur candidature, étaient soumis à une enquête sévère, portant sur toute leur vie, pour savoir s'ils n'étaient pas indignes de cet honneur, ἄτιμος.

2. Τὰ ἄλλα — la différence apparaît dans l'un.

3. Αὐτοτελεῖς, ayant leur fin en elles-mêmes.

valeur égale, évidemment et forcément toutes ne feraient qu'une seule et même monade. Mais maintenant les autres sont dans l'une d'elles, mais avec et selon une prédominance : toutes ont donc, dans leur procession, formé trois natures. En outre, la puissance dans l'intelligible est une hénade propre particulière, faisant fonction de moyen. C'est elle qui en s'abaissant est la différence. Elle est donc aussi hénade indépendante et subsistant par soi-même [1]. Mais l'un aussi est autre chose que l'être ; or, la différence est et être et un, donc chaque monade est triade, mais elle subsiste selon l'un des trois caractères propres et particuliers : celle-ci est créatrice de l'un, celle-là créatrice de la différence ; celle-là créatrice de la substance, οὐσιοποιός. De plus, toute propriété se manifeste et s'extériorise avec une substance indépendante, et chaque espèce également. Car la première propriété ne saurait être une modification passive [2] dans un autre. Donc la différence aussi ne saurait être non substantielle, ἀνούσιος : elle subsiste par soi et c'est ainsi qu'elle est perçue dans les termes extrêmes, et, sous quelque rapport, même dans l'un, selon la projection causale ; car ils [3] étaient tous les uns dans les autres, mais sous un mode propre et particulier, et de plus, même dans les intelligibles, présubsiste la différence, quoique latente et secrète. C'est donc par elle qu'ils se partagent en ces (trois) monades selon la participation qui procède des premiers dans les deuxièmes ; et en soutenant cette thèse, on ne s'éloignera pas beaucoup de la doctrine familière de la théologie, à savoir, que les trois monades coexistent à la fois, toutes au même rang, selon la triade, et sont, comme dans une seule triade, celle-ci première, celle-là moyenne, cette autre troisième. Il n'y a rien d'étonnant qu'elles permutent les unes avec les autres et se donnent réciproquement leurs propriétés caractéristiques. Ajoutons encore à ce que nous venons de dire, que ces trois monades sont les

1. Αὐτοτελής
2. Πεπόνθησις = participation.
3. L'un, l'être et la différence.

ἴυγγες [1] et les trois Nuits. Donc la première est paternelle et coexiste au père, l'autre est la plus féconde en produits et existe selon la puissance de la triade; la dernière est comme

1. Les ἴυγγες appartiennent ainsi à la catégorie de l'ἀκρότης τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν. Conf. plus loin. § 253, t. II, p. 95, ed. Ruelle et plus haut § 111, t. I, p. 286 où elles forment la première des trois classes intellectuelles cosmiques : ἴυγγες — συνοχεῖς — τελέταρχαι; conf. § 112, p. 290, t. I, R. où elle est dite garder la substance intellectuelle; § 182, t. II, p. 59, R. où il est dit qu'elles ne sont pas trois seulement, mais plus de trois et où elles sont appelées ἀκρότητες τρεῖς; § 198, p. 78 et 79, t. II, Ruelle; § 204.

L'instrument appelé ἴυγξ semble avoir été une roue employée symboliquement dans les temples égyptiens et dont fait mention Plutarque (*de Vind. Num.*, 14). « Par les roues, τροχοί, les Égyptiens indiquaient symboliquement, par une comparaison, le changement de la fortune, ἡ μεταβολὴ τοῦ σχήματος, pour montrer qu'il n'y a dans les choses humaines, rien de stable. » L'usage de ces roues est décrit par Héro (dans le liv. I, *Spirit.*, p. 229), qui en expose la structure : « Structure du trésor qui a une roue de bronze tournante, qu'on appelle ἁγιστήριον, et qu'ont l'habitude de faire tourner ceux qui entrent dans les temples » (id., *id.*, p. 185). « Dans les temples égyptiens, on trouve suspendus aux portes, des roues ou cercles de bronze, pouvant tourner et que font tourner ceux qui entrent, parce qu'ils s'imaginent que le bronze sanctifie, ἁγνίζειν. » Ces cercles opposés l'un à l'autre et nombreux étaient mus ensemble par un seul mouvement, comme nous l'apprend Aristote, *Quæst. Mechanic.*, p. 760 *e*. « Ἀπὸ μιᾶς κινήσεως πολλοὺς ὑπεναντίους ἅμα κινεῖσθαι κύκλους », qui ajoute qu'on les exposait dans les temples [et qu'ils étaient de fer ou de bronze, plus pour le plaisir des yeux que pour un usage pratique quelconque. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 906, croit que ce sont là les ἴυγγες magiques décrits par Philostrate, *Vit. Apollon.*, 1, 25, 34. « Au toit sont suspendus quatre ἴυγγες en or qui rappellent au roi qui juge, la Divinité d'Adrastée et l'invitent à ne pas s'élever au-dessus des autres hommes. Les Mages les appellent : *Les langues des Dieux*, θεῶν γλῶσσαι. » Conf. Boeck., *ad. Pind. Fragm.*, p. 569, et un autre passage de Philostrate, VI, 11, 247, où il dit que les κηληδόνες en or, que Pindare raconte avoir été placées par Vulcain aux acrotères, ἀκρωτήρια du temple de Delphes, s'appelaient χρυσαῖ ἴυγγες, qui avaient en quelque sorte la voix persuasive des Sirènes. » Les ἴυγγες étaient des cerceaux mobiles insérés les uns dans les autres, comme dans une sphère armillaire, et que l'art des magiciens faisait mouvoir.

Le schol. de Théocrite (id. II, v. 17) au vers

Ἴυγξ, ἕλκε τὺ τήνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα

nous dit :

« Ἴυγξ, l'oiseau d'Aphrodité que les sorcières, φαρμάκιδες, employaient pour leurs pratiques magiques. C'est l'oiseau que les Romains appellent *Hochequeue*, σεισοπυγίς, qui possède, dit-on, dans sa nature ἐρωτικήν τινα πειθώ. C'est pourquoi on appelle tous les poisons, φάρμακα, qui inspirent l'amour, des ἴυγγες, et par métaphore, tout ce qui attire et qui charme, τὰ ἐπαγωγὰ ἄλλως καὶ χαριέντα. Dans l'idylle, Théocrite fait lui-même allusion à ces rhombes

la raison de la triade et est déjà coordonnée aux Dieux plusieurs. La monade intermédiaire est ainsi une nature complète, qui a surtout pour fonction la fonction discriminative. C'est là la différence.

De tout ceci, il résulte clairement d'abord que la différence est une puissance paternelle qui par elle-même implique séparation. S'il veut l'appeler *féminité*, θηλύτης, qu'il ne donne pas à ce nom le sens exclusif d'une propriété caractéristique, mais qu'il entende par là une divinité à qui convient la féminité, qu'il pourrait aussi appeler puissance et qu'il appelle même ainsi dans quelques passages [1]; nous présenterons une seconde solution : c'est que l'être est une hénade créatrice de substance et qui projette la propriété de l'être, puisque cette hénade est la troisième ἴυγξ et en même temps la troisième nuit, comme il le dit lui-même, et qu'il est nécessaire de les considérer comme divinités indépendantes : par quoi il est évident aussi que, même dans les intelligibles, nous avons raison d'appeler l'être : troisième hénade, par laquelle la raison paternelle est aussi très légitimement Dieu. En troisième lieu, nous observerons qu'ici bas même, le père a une substance suspendue et attachée (à une autre), tandis que la puissance est l'unié même. Car Parménide très claire-

tournants de bronze : v. 30, ὡς δινεῖθ' ῥόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας. C'est une toupie ou un sabot à l'usage des magiciens. Dans la vie de Proclus, par Marinus, on lit que le philosophe avait recours, dans ses exercices de piété, à des oraisons jaculatoires, ἐκφωνήσεις, qui consistaient à émettre des mots barbares, et qu'il pratiquait une sorte de dévotion magique en faisant tourner à l'aide d'une courroie de cuir une boule d'or ornée à son centre d'un saphir et couverte de caractères étranges. Le bruit que causait la boule dans sa rotation rapide, les cris dépourvus de sens poussés par le fidèle s'appelaient ἴυγγες et servaient à provoquer des apparitions. Conf. *Vie de Proclus*, par Marinus, § 22, 23, 24. Mais on ne saisit aucun rapport, entre ces ἴυγγες et ceux de Damascius et des Chaldéens qui n'étaient que des systèmes d'idées abstraites, réalisées par l'imagination, la superstition et le langage.

1. Καὶ λέγει γε ἔστιν ὅπη. On pourrait entendre ὅπη dans le sens de : *en quelque manière*, *en quelque sorte*, comme dans Platon : *Rep.*, VI, 486 *b* ὁ κόσμος — ἔστιν ὅπῃ ἂν δυσξύμβολος ἢ ἄδικος γένοιτο... mais on peut l'entendre aussi dans le sens de *où*, comme dans Æschine, *in Ctesiph.*, « οὐκ ἔστιν ὅπῃ ἀναπτήσομαι... Je ne vois pas *où* m'envoler ».

ment rattache la substance à chaque monade [1]. C'est pourquoi dans le développement de sa discussion, il la laisse de côté comme si elle n'était qu'un appendice suspendu à l'un. Et cependant lorsqu'il pose les trois triades, il est clair qu'il pose même la troisième comme une hénade existant selon l'un unié, puisqu'il serait absurde de faire la triade de deux hénades et d'une seule substance, surtout d'une substance s'écartant de l'un par la différence.

De plus, si l'un appartenait à cet être ci, auquel appartiendrait donc la différence, si l'hénade n'est participable d'aucun; et si elle est participable du même être que celui dont participe l'un, nous la ferons triade intelligible, et alors il y aura là, père et puissance, imparticipable, et une autre hénade l'hénade propre et particulière de l'être; et si la différence a l'être en propre, il est nécessaire qu'elle ait aussi l'un en propre. De sorte que l'être, chez nous [2], sera par soi-même l'essence même de l'hénade, et que là haut, en tant qu'il est propre, n'aura pas lui-même d'hénade [3]. Mais dans les intelligibles, la puissance dans le père

« a entraîné avec elle la raison paternelle »

et a fait des trois un. Et c'est pourquoi l'être était suspendu aux trois comme ne faisant qu'un, puisqu'il était uni sans discontinuité à son hénade propre. Et ici-bas la puissance par elle-même ayant rattaché à elle-même sa propre substance, et également chacun des deux extrêmes, puisque la distinction avait eu lieu et que la monade avait été résolue en une triade intelligible et intellectuelle, par cette raison, la différence s'est manifestée ici-bas.

En outre, l'intelligible étant conçu selon l'union, la procession devait nécessairement briser cette union. Il fallait

1. *Parm.*, 144 *e*. C'est ainsi que Damascius interprète la phrase : οὔτε γὰρ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς ἀπολείπεται, οὔτε τὸ ἓν τοῦ ἑνός.

2. Παρ' ἡμῶν.

3. Or, on sait que toute substance est suspendue à une hénade propre et particulière. — Ruelle dit, en constatant des variétés de leçons : « locus obscurus et librario codicis A visus est. »

donc qu'il fut projeté quelque chose, qui fut cause de la distinction et cette chose, c'est la différence. Enfin, et troisièmement, puisque le diacosme intelligible était monade, il était nécessaire que la monade procédât dans le nombre; car toute monade a quelque nombre qui la suit nécessairement [1]. Et qu'est-ce qui fera le nombre? et qu'est-ce qui fera *autre,* si ce n'est l'autre même. Car le nombre implique la discrétion des monades et la détermination de toutes choses enveloppe la différence. Et il est naturel que les trois hénades, les plus universelles, s'étant manifestées dès le commencement, le père, la puissance, la raison paternelle, trois diacosmes aient existé, les plus universels : l'intelligible, selon le père, l'intelligible et l'intellectuel, selon la puissance, l'intellectuel selon la raison paternelle. Ce que j'écris ici est l'opinion adoptée par les philosophes, mais il faut ajouter cette considération, c'est que le monde intelligible est le plus consubstantifié à l'un; c'est pourquoi il est plus un [2]; le monde intellectuel est caractérisé le plus proprement par l'être. C'est pourquoi les genres de l'être et les espèces se manifestent en lui, et la substance, la vie, la raison y sont distingués. Le monde intermédiaire est caractérisé par la puissance, ou, si vous voulez, par la différence et la nature féminine. Voilà ce que nous avions à dire de la première des difficultés qui nous étaient proposées.

§ 193. En réponse à la deuxième, nous dirons qu'il y a deux sortes de nombres : l'un considéré uniquement dans son caractère propre, et de celui-ci nous dirons qu'il n'a aucune existence οὔποτέ ἐστιν; l'autre, qui existe par prédominance est dans une substance et une hypostase existant en soi, comme la différence. Car partout où il y a différence, là est engendré aussi le nombre, et partout où est le nombre, il y a aussi la différence. Donc la différence est dans l'un et dans l'être, de

1. C'est la proposition hypothétique : s'il y a monade = προηγούμενον, — il y a nombre, ἑπόμενον.

2. Schaftesbury, *Les Moralistes*, II, 4, p. 284 et surtout III, 1, p, 347 : « Si l'on peut dire du monde qu'il est un, il doit y avoir quelque *chose en lui* qui le fait un. »

sorte qu'il y aura nombre unié et nombre substantiel dans la monade de l'un et dans la monade de l'être (j'entends : de l'être manifestement unié). Il y aura donc nécessairement aussi dans la monade de la différence un certain nombre particulier; et puisque la différence est surtout dominante en elle, par cette raison le nombre sera là le plus manifestement apparent. Et de même que dans ces moments là la différence est pour ainsi dire passivité [1], et que, dans la différence, ces moments sont comme des modifications passives, πάθη, selon la prédominance des propriétés particulières, qui possède ces parties concourantes, comme éléments et modifications passives, — de la même manière, d'une part, dans les autres nous voyons figurer le nombre comme partie et comme élément, et dans le nombre les autres comme pléromes de la spécification numérique. Cependant il faut bien en outre déterminer ceci, à savoir que le nombre, dans son tout qualitatif, est d'une part procession et division de la monade, de l'autre la monade même, en ce que tous les nombres, comme une seule espèce, sont encore dans l'état du *demeurer* et ne procèdent pas. C'est pour cela que Parménide fait subsister le nombre triple [2] selon les trois triades, substantifié selon les trois prédominances, à savoir, le nombre de l'un, le nombre de la différence, le nombre de l'être, et qu'ayant constitué ainsi trois monades de nombres, il les divise successivement, chacun dans sa procession propre et crée les parties de chacun. Nous avons depuis longtemps pu voir les parties selon la procession. Il met à part d'abord le nombre, comme dominé par la différence; puis il produit la monade substantielle, enfin la monade uniée, comme nous le montrerons plus loin. Mais il faut encore faire ces remarques, à savoir que la différence est la mère du nombre : du nombre *procédant* est mère la différence qui procède avec lui, du nombre *demeurant* est mère la différence qui *demeure* avec lui; du nombre substantiel est mère la différence substan-

1. Μετόχησις, = participation. La différence n'y est pas en acte.
2. C'est-à-dire établit trois nombres.

tielle; du nombre unié, la différence uniée, du nombre diversifié, ἑτεροῖος, celle qu'on nomme la différence par soi. Ainsi, par tout, la différence a engendré le nombre, puisque c'est elle qui a fait la multiplicité distinguée, qui est le nombre, ou le genre du nombre, ou la matière du nombre, ou quelque autre chose du nombre. Mais ajournons ce point à plus tard.

En outre, la détermination du nombre, c'est donc la différence; car, puisque un et être sont choses différentes l'une de l'autre et que la différence est dans tous les deux, par cette raison il dit que toutes les choses sont trois et par suite nombre; puisque, en effet, la différence a engendré la discrétion et que la discrétion a spécifié le nombre. Ainsi la différence est la *Source* du nombre. Je veux parler de l'un propre de la différence, considéré comme propriété simple, comme *un* non plurifié, et où nous ne devons pas faire entrer nos notions ni de l'être ni de l'un, mais considérer uniquement la différence. Cet un, ainsi conçu, s'écoulera et se confondra avec cette espèce de nombre qui reçoit son nom de sa propriété caractéristique. Mais puisque les propriétés sont les unes avec les autres, afin qu'elles ne soient pas isolées les unes des autres, par là même sans substance, et privées de l'un, et infiniment de fois infinies, et que tout est dans tout, puisque tout imite son principe propre, et que le principe était tout et ce qui procède de lui, donc chacune veut être tout sous la réserve de la prédominance de la propriété propre; et puisqu'enfin, en troisième lieu, la division part de l'indivisible, il faut donc que l'indivisible procède de la cause en même temps que la division; et il est nécessaire que par la cause, les conséquents participent des antécédents; car sans cette participation, ils ne subsisteraient pas. Ces arguments prouvent donc que, nécessairement, la différence est conçue avec l'un et avec l'être, et qu'elle est au moins trois. La différence est donc triade, de sorte que la différence est nombre; elle subsiste selon le nombre qui prédomine en elle, par la discrétion surtout de la triade. Voilà donc comment diffèrent et voilà comment ne diffèrent pas la différence et la triade.

Car de même que la différence, dans son tout, subsiste comme monade, de même aussi, le nombre, puisque la monade est le nombre qui n'a pas encore procédé; car le nombre qui a procédé est une évolution progressive [1] de la monade. Nous éclaircirons ce point un peu plus loin. Mais si la différence est triade, comme l'est aussi l'un et l'être en soi, il est nécessaire qu'il y ait aussi en elle dyade et monade. Il y aura donc aussi deux fois deux et deux fois trois; le nombre et tout nombre sera donc dans chacun, puisqu'il y aura dans chacun dyade et triade. Mais les trois étaient dans chacun à savoir : l'un, l'autre et l'être. Comment y aura-t-il un plus grand nombre? Car il semble composer le nombre de non substantiels, et sans réalité [2]; car c'est une critique que quelques-uns des anciens ont déjà adressée à Parménide. Mais lui-même, pour lever cette difficulté, soutient que la puissance et la vertu ternaire [3] de cette triade possèdent la faculté de produire un nombre infini de genres, et si cette faculté vient à dominer, il est évident qu'elle produira ces genres comme déterminés suivant les espèces des nombres, et intérieurement engendrés antérieurement à ceux qui ont procédé extérieurement.

Il y a encore une autre manière de concevoir la chose, à savoir, que des trois qui sont dans chaque monade comme éléments, il y a une procession soit extérieure, soit intérieure, qui les différencie de différentes manières; car ceux-ci [4] sont engendrés selon le monadisme, c'est-à-dire selon l'un, selon l'autre et selon l'être; ceux-là sont engendrés selon le dyadisme prédominant, c'est-à-dire à la fois selon l'un, selon l'autre et l'être, et selon l'un et l'être, c'est ainsi que sont engendrés deux fois deux; ceux-ci ajoutent la projection [5] du

1. Προποδισμός.

2. Ἄνευ πραγμάτων... des nombres purement subjectifs.

3. Le texte : ἀξιοῖ δύναμις καὶ τὸ τρίτης τῆς μονάδος ἐκείνης, est manifestement altéré. Ruelle propose : δυνάμεις καὶ τὰς τρίττης. Je lis : τὸ τρίττον τῆς μονάδος.

4. Les trois : être, un, autre qui vont être combinés de différentes manières et produiront successivement les nombres, 3, 6, 9.

5. Προβολήν.

troisième [1], mais où le dyadisme est prédominant [2]; on arrive ainsi à deux fois trois; enfin, les derniers sont engendrés selon la projection des trois; mais comme la projection des deux est par là même comme éclipsée et cachée en tant que deux, on a trois fois deux; — enfin d'autres encore sont engendrés selon la projection parfaitement égale des trois, c'est ce qu'on appelle trois fois trois. Nous avons donc produit, d'après le *Parménide*, toutes les espèces des nombres, en les tirant de leurs substrats. Cependant il faut observer que ces distinctions numériques ne sont pas les seules choses qu'on remarque dans cet ordre, mais qu'on y trouve les genres les plus universels de tous. Car si cet ordre est précédé de la multiplicité infinie des générations intelligibles, il est évident qu'autant il y en a là-haut [3] d'unifiées, autant il y en a dans cet ordre-ci de distinguées. Donc la pluralité des propriétés caractéristiques est distinguée par la différence, et comme celles-ci ont entre elles une diversité infinie de rapports, elles nous fournissent et nous transmettent le nombre parfait que nous voyons dans le monde des choses mêmes [4], — voilà ce que nous avions à dire sur la deuxième question.

§ 194. A la troisième, la réponse, après les distinctions que nous avons faites, sera courte. Car cet ordre est caractérisé par la différence, en tant que cause du nombre et par le nombre lui-même, en tant qu'il est l'ordre et l'hypostase déterminée des choses contenues en lui. En tant que mère, il est différence; en tant qu'elle enfante en lui, par soi-même, comme mère avec ses fruits, c'est le nombre; mais si l'on veut exprimer la propriété particulière, ce sera la différence; en tant que produisant la diversité dans le monde, c'est le nombre et par là toutes les divinités; comme un, il est différence; comme plusieurs, il est nombre; comme *un-plusieurs*, il est les deux réunis ensemble; mais dans cha-

1. C'est-à-dire du troisième couple, qui serait selon l'un et l'être.
2. C'est-à-dire que 2 est le multiplicateur.
3. Dans le pur intelligible.
4. Ἐν τοῖς πράγμασι, dans le monde réel.

cune des oppositions contraires que nous venons d'exposer, c'est le terme où il est l'une et l'autre ensemble qui est le plus véritable caractère de cet ordre.

§ 195. Que dirons-nous à la quatrième question? Nous dirons que toute monade est génératrice du nombre, et que tout engendrant communique à ses produits une part de sa propre particularité, par laquelle, puisqu'elle leur est commune, ceux-ci sont combinables les uns avec les autres et avec la monade ; car combinables sont les choses qui ont en commun la même nature, une nature homogène; car blancheur n'est pas contraire à ligne [1]; mais une ligne est contraire à une ligne différente (de grandeur) ; une blancheur est contraire à une blancheur différente (ἑτέρᾳ... ἑτέρᾳ de nuance). C'est par là que ce sont des hétérogènes et des incombinables; mais en tant que (chacune des blancheurs est) couleur, elles sont combinables. De sorte qu'en général tout nombre, il est vrai, vient de sa monade propre, et toutes les choses issues de leur monade propre sont combinables en vertu de la nature commune de leur principe unique. Donc tout nombre est composé de combinables. Si donc il y a une pluralité de chevaux, d'ânes et d'hommes, cela ne fait pas un nombre, mais plusieurs nombres, parce que les choses ne sont pas issues d'une seule et même monade. Mais si on les considère comme issues d'une seule et même monade, par exemple, de l'animal, ils formeront un seul nombre en tant que tous sont animaux. C'est par là, par la nature unique et la même de l'animal que ces choses sont combinables; mais selon la différence des espèces, elles sont incombinables. Car ne peuvent s'unir dans un mélange que les choses homogènes, comme le dit aussi Aristote [2]. Ainsi tout nombre est formé de combinables, et par cela même, d'indivisibles. On pourrait objecter : comment le nombre des animaux est-il formé d'indivisibles ;

1. Les contraires sont enfermés dans l'unité d'un même genre, et la blancheur n'est pas du genre de la ligne. Le texte prodigieusement elliptique rend le sens obscur et même douteux.

2. Arist., *de Gener. et Corr.*, VI, 2, p. 333 ; — Eth. Nic., I, 2, p. 1365 *a*. 33 : τῶν μὲν οὖν ὁμογενῶν ῥᾴων ἡ(σύγ)κρισις, τῶν δὲ διαφερόντων ἐργωδεστέρα.

car tout animal est divisible en certaines parties ou éléments : par exemple, l'homme est divisible en animal, raisonnable et mortel, ou en céleste, terrestre et intermédiaire, ou quelque autre division qu'on veuille adopter. Comment donc le nombre des animaux est-il formé d'indivisibles ? Car on peut diviser tout animal soit dans les parties qui procèdent de lui, soit dans les éléments dont son tout se complète et s'achève. Mais si on le divise dans ses éléments, en tant qu'animal, il sera divisé seulement dans les mêmes qu'est divisé le genre : la substance, l'élément animé, l'élément sensitif. Donc de même que le genre est une monade unique composée, mais que pris comme monade, il est incomposé; car il est pris et entendu comme animal, et l'animal n'est pas composé d'animaux, donc en tant qu'animal il est une monade incomposée, de même aussi chaque partie du nombre des animaux, en tant qu'animal, complétant et remplissant le nombre, sera monade et, en tant qu'animal, cette monade sera incomposée. Et si on le divise en d'autres choses que les éléments de sa monade propre, il ne sera pas divisé comme animal, mais comme cheval et homme. De sorte que s'il est divisé en parties, c'est-à-dire en chevaux [1] et en hommes plus particuliers, ce n'est pas comme animaux qu'ils sont divisés, mais comme homme et cheval, et le nombre sera composé d'incombinables, ce qui est impossible. Si donc le nombre est composé de combinables, il est absolument certain qu'il est composé d'indivisibles, en tant que nombre d'une monade indivisible. Considère la chose à un point de vue plus propre à la faire comprendre. Le nombre est engendré de la monade, et a partout sa monade qui procède avec lui, et de même que les choses qui sont engendrées de l'être ont la substance et l'être qui apparaissent partout à côté de lui, — de même la monade, qui est, pour ainsi dire, la substance du nombre, se manifeste partout à côté de lui. Le nombre est donc pluralité de monades, et la monade est indivisible. Le nombre donc étant

1. Cheval de selle, cheval de voiture; — homme d'Europe, homme d'Asie.

formé de monades est formé d'indivisibles. Et si les monades aussi venaient à être partagées, ce n'est pas en tant que monades qu'elles seraient partagées, mais en tant que chacune est un nombre et en tant que multiplicité. Donc la monade est indivisible, comme son nom même l'exprime.

En outre, si le nombre est formé de combinables, il sera formé de parties et sera mesure d'une seule et même nature. Maintenant chaque partie individuelle, — ou sera partagée en anhomogènes et ces parties n'auront aucun rapport au nombre dont il est question, c'est-à-dire au nombre des parties d'une seule et même substance, puisqu'elles appartiendront à une autre substance et à une autre propriété, et elles seront les fruits de la monade qu'on appelle purement; — ou bien chaque partie sera partagée en parties homogènes aux parties primitives; et alors elles seront les parties du genre entier et non de l'espèce; car tout ce qu'il y aura d'animaux sont des fruits de l'animal purement animal; car le nombre parfait [1] de la monade, procède jusqu'aux parties indivisibles de la monade: sinon, il ne sera pas tout nombre. Donc si tout nombre est formé d'indivisibles en parties semblables au genre, le nombre sera formé à la fois de monades combinables et de monades indivisibles. Est-ce donc que par là la définition du nombre sera : une multiplicité de monades indivisibles et combinables, excluant la multiplicité formée des parties incombinables du continu? Car celles-là sont combinables et divisibles à l'infini. Donc le continu anhoméomère n'est pas formé de combinables, selon le continu, et d'indivisibles, selon l'anhoméomère. Car mon corps est composé de parties continues et indivisibles : en effet, en tant que tête, mains et pieds, ces parties sont indivisibles. Est-ce donc que le nombre veut être [2] une multiplicité telle que nous l'avons définie, et les parties continues? Donc c'est seulement en tant qu'elles sont déterminées, qu'elles sont un nombre; car c'est par là qu'elles ont été distinguées; mais

1. Παντελής.

2. Je lirais volontiers : κατὰ, au lieu de καὶ τὸ : Est-ce donc que c'est selon une telle multiplicité que le nombre veut être?

elles sont nombre, selon la partie humaine, qui est commune à toutes ; mais en tant que tête, mains et pieds, elles sont une multiplicité d'incombinables [1]. Donc la définition : le composé de combinables et d'indivisibles, n'est pas satisfaisante, à cause de la pluralité des parties continues dissemblables, non plus que celle-ci : multiplicité déterminée formée d'incombinables, par exemple d'hommes, de chevaux et d'ânes. Celle-ci est-elle satisfaisante [2]? multiplicité formée d'indivisibles ; mais si ces indivisibles sont des parties dissemblables, cela n'est pas un nombre. De plus, la multiplicité des espèces, ou les plusieurs espèces ne sont pas nombre, quoique formés d'indivisibles.

Il faut donc trois caractères pour définir le nombre et en faire une multiplicité composée de monades discrètes, combinables et indivisibles. Et cela est rationnel ; car le nombre est [3] la division complète et parfaite d'un seul et même principe ou monade. Donc, en tant qu'il vient d'un seul et même principe, ses parties sont combinables ; en tant qu'il est parfait et complet, ses parties sont indivisibles, et en tant qu'il est division, elles sont déterminées. En tant qu'il demeure dans une seule et même nature, la multiplicité qu'il possède est combinable ; en tant qu'il procède, elle est déterminée ; en tant qu'il se retourne vers son principe, elle est indivisible, car chaque partie imite et reproduit l'indivisible de son principe propre. C'est pourquoi le principe et la partie sont monade, et sans doute étant posés les trois dont le *Parménide* forme le tissu du nombre [4], c'est par la différence que sont déterminées ses parties, par l'un que chaque partie devient indivisible, par leur participation commune à un seul et même principe qu'elles sont toutes combinables les unes avec les

1. Une tête, deux mains, deux pieds ne constituent pas un nombre, en tant que tels, mais seulement en tant que parties de l'homme.

2. Je lis : ἄρα, au lieu de ἄρα.

3. Je lis : ἔστι, au lieu de ἔτι γάρ, comme Ruelle.

4. *Parm.*, 143 d. La substance et l'un font deux puisqu'ils sont différents. — Si chacun d'eux est un et si l'on ajoute un un quelconque à un couple quelconque, — le tout sera trois — et par là on arrive à l'infinité des nombres.

autres. Qu'aurait-on donc à dire si on le définissait : un système de monades, en tant que la monade enveloppe et contient tout ; car il enveloppe le discret puisqu'il a été isolé [1] ; l'indivisible, puisqu'il est monade, et le combinable, puisque toutes les monades sont issues d'une seule et même monade. Ce qui crée les monades, c'est le discret, l'indivisible, le combinable ; de sorte que la monade est une substance trimorphe, et que c'est à une telle substance qu'appartient le nom de monade. Donc le nombre n'est pas multiplicité discrète ; car le continu n'est pas non plus multiplicité conjointe [2]. Car les parties anhomogènes forment une multiplicité en contact, mais elles ne sont pas continues, en tant que dissemblables, car le continu est nécessairement divisible à l'infini et ne se compose pas d'indivisibles, comme le nombre.

§ 196. Mais maintenant il nous faut répondre à la cinquième. De ce qui vient d'être dit, il est évident que le nombre est une multiplicité de la nature que nous avons dite, composée de discrets, d'indivisibles et de combinables. Or, rien n'empêche une multiplicité d'être aussi composée des contraires : de continus, de divisés, d'incombinables, comme l'est une multiplicité de parties dissemblables continues. En tant que dissemblables, elles sont incombinables ; en tant que continues elles sont indéterminées, et divisibles à l'infini. En outre, le nombre est issu d'une seule et même monade, la même pour tout nombre [3] ; car il est toujours plus petit, selon qu'il est le nombre d'une monade plus petite ; or, la multiplicité peut être composée de principes incombinables [4]. Par exemple, si on dit : *La multiplicité des démons,* on n'entend pas la monade unique de tous les démons, mais plusieurs monades et plusieurs nombres de démons.

En outre et en troisième lieu, le nombre coexiste avec la

1. Μεμόνωται... Il a été fait un à part. Chaque nombre est *un seul* nombre.
2. Συνημμένον.
3. Ἐκ μιᾶς παντὸς μόναδος. Un manuscrit donne πάντως. Ruelle propose πάντων qui ne donne pas un sens vraiment différent. L'unité numérique est la même pour tout nombre.
4. Ἀσυμβάτων. Un manuscrit donne ἀσυμβλήτων qui est plus clair.

différence, et la multiplicité peut être aussi unifiée. Ainsi l'être est multiplicité unifiée, puisque multiplicité c'est, *ipso facto*, εὐθύς, le non-un; et l'être est non-un.

§ 197. C'est pourquoi, afin de répondre à la sixième des questions proposées, nous dirons : après la multiplicité unifiée, la distinction a créé immédiatement le nombre, parce qu'à la fois elle a déterminé les parties par la différence, à la fois elle les fait combinables par la séparation d'une seule et même nature, et à la fois elle les a faites indivisibles par la détermination de la procession des parties. Et qu'est-ce qui a créé cette détermination, si ce n'est leur différence, qui fait subsister chacune par elle-même, comme elle est selon sa propre nature [1]. Et sans doute, c'est la différence qui donne tout [2] au nombre : le déterminé, parce qu'elle opère la distinction; l'indivisible, parce qu'elle fait chaque chose individuelle ne dépendant que d'elle même, selon les lois de la plus antique justice [3]; et le combinable, car de même qu'elle a fait toutes choses différentes, elle les a faites de même espèce et combinables. C'est pourquoi, sans contestation ni réserve, le nombre est le fils de la différence, et lorsqu'elle s'est manifestée, s'est manifesté aussi le nombre. Et comment la multiplicité continue n'est-elle pas devenue immédiatement à la suite de la multiplicité unifiée, c'est-à-dire après le tout et les parties ? C'est que nécessairement doit préexister [4] la distinction du tout et des parties, puisque le tout est composé de parties complètement distinguées.

En outre, le continu n'est pas unifié; car l'unifié tend au simple (à être sans parties); le continu tend à mettre en contact contigu (συναφή) des choses séparées, c'est pourquoi le continu est quelque chose de séparable [5]. Ainsi nécessai-

1. Le mot φύσιν exigé par le sens est rétabli en note et avec raison par Ruelle.

2. Tout ce qui caractérise son essence.

3. Qui veut l'égalité, dans l'indépendance, des individus.

4. Προϋπάρχειν.

5. Διαστηματικόν τι, le continu absolu n'existe pas; le continu réel enveloppe l'idée de parties distinctes, quoique rapprochées.

rement avant le continu devait être le distingué ; car celui-ci a une plus grande extension [1]. En effet, le continu implique des intervalles de distance ; ce qui implique ces intervalles a été distingué selon le continu. Donc le continu est une sorte de distinction. Toute distinction est donc antérieure, ainsi que la distinction purement distinction [2].

En outre, le continu est par nature divisible : donc en tant que divisible, il est postérieur à la division, or, la division est la dissolution de l'union : il est donc après l'union ; car l'union est en quelque sorte monade, et la dissolution de l'union, c'est le nombre.

Enfin, sous une forme plus facile à exposer [3], le nombre n'a pas besoin du continu ; le continu en tant que divisible à l'infini reçoit *ipso facto* le nombre.

§ 198. A la question suivante, c'est-à-dire à la septième, nous répondons : supposons que cette différence ne soit pas un des genres de l'être et qu'elle ne soit pas le contraire opposé à l'identité, comme deux genres des êtres ; posons-la comme différence [4] : pourquoi n'y a-t-il pas aussi là haut l'identité, identité uniée? Et si la différence est féminité [5], posons la masculinité comme identité. Et si la différence est une sorte de puissance, posons l'identité comme une sorte de père ; et si celle-là est distinction, posons celle-ci, union. Parménide accorde facilement [6] que l'identité, sous un rapport, accompagne la différence, en disant que l'un n'est pas identique à l'être, en tant qu'identique selon l'union. Il faut

1. Est plus haut dans l'ordre de la généralité, qui, pour les platoniciens, est l'ordre de l'essence ; on verra plus loin : πλεονάζει καὶ ἐπικρατεῖ appliqué au distingué.

2. La distinction en soi, absolue. Les leçons varient ici : un manuscrit donne ποτέρα au lieu de προτέρα. — Laquelle est-ce ? C'est donc la distinction universelle, ἡ πᾶσα, etc.

3. Μαθηματικώτερον, plus haut on lisait μαθητικώτερον.

4. C'est-à-dire au lieu d'être une catégorie, un prédicament, faisons en une unité par soi, la différence en soi dans l'intelligible.

5. Θηλύτης.

6. *Parm*, 143 *b*; le texte de Platon ne dit pas tout à fait cela : « de sorte que, l'autre, τὸ ἕτερον, n'est identique ni à l'un ni à la substance (l'être) οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῇ οὐσίᾳ. »

examiner avec plus de soin ce que nous disons. Partout où est la différence, là est aussi l'identité ; car l'opposition antithétique implique les deux ensemble ; et partout où il y a la femelle, il y a aussi le mâle ; et partout où il y a la puissance, il y a aussi le père de cette puissance ; et partout où il y a union, il y a aussi le contraire opposé à l'union, c'est-à-dire la distinction. Donc il ne faut pas dire que la différence est dans le sommet des intelligibles et intellectuels, et l'identité dans les intelligibles ; car si là haut tout est unifié, cependant les opposés contraires s'y trouvent aussi : le père et la puissance, le mâle et la femelle, par conséquent l'identique et le différent, quoique le plus parfait des deux extrêmes de l'antithèse y ait plus d'extension et plus de force intensive [1]. Dans les intelligibles et intellectuels, l'union s'abaisse ; la distinction se manifeste davantage ; et ainsi des autres opposés. Les ὕυγγες ont donc la fonction paternelle [2] comme le témoignent les *Oracles*, quoiqu'ils soient dits plutôt la puissance du père. Donc, toute la contrariété dans ses deux extrêmes est au même rang et du même ordre. De sorte que là haut la différence est secrète et latente et l'identité y est manifeste. Au contraire ici-bas, il n'est pas besoin de faire permuter les opposés ni de diviser la contrariété. Est-ce donc qu'en haut et en bas la contrariété est tout entière [3], ou bien n'est-elle pas tout entière en haut ? car il y a seulement union mais non identité, car l'identité veut être identité et autre chose [4], mais non union. Et si l'union veut comme noyer et fondre là haut la différence, elle-même s'évanouit ; et s'il faut appeler l'union identité, il faudra l'appeler le contraire de la distinction ; or, celle-ci est avec la différence, puisqu'on n'a pas coutume de créer le nombre seulement de la différence, mais aussi de l'identité ; car les

1. Πλεονάζει καὶ ἐπικρατεῖ.
2. Τὸ πατρικόν. Conf. plus haut, § 192, t. II, Ruelle, p. 69.
3. Forme un tout, ne se divise pas ; un manuscrit indique ici une question : ἀπορία ; un autre y voit une réponse, ἀπόκρισις, qu'un troisième place deux lignes plus loin.
4. On dit : identique *à quelque chose*.

nombres ont entre eux quelque chose de commun et quelque chose de différent. Enfin, en tant que les parties sont combinables, il y a en elles identité ; en tant qu'elles sont distinctes, il y a différence.

Comment donc se fait-il, si les deux sont à la fois, que Parménide ne nous les fasse pas connaître toutes deux, par exemple, comme union et distinction ? C'est que, de même qu'ayant pris d'abord l'un être dans le sommet des intelligibles, il ne s'est plus beaucoup occupé de lui dans le second ordre, mais le considérant comme étant par soi, il lui a ajouté le tout et les parties qui naissent de cet ordre, et l'a ajouté encore au troisième comme étant par soi-même le substrat préexistant de l'un être, du tout et des parties, et conclut ainsi que le propre de cet ordre est la multiplicité infinie et la propriété ajoutée, puisqu'elle spécifie l'ordre ; de même encore dans la sommité des intellectuels, le sujet d'en haut est l'union au moment où elle s'abaisse. Il fallait donc ajouter seulement la cause de la distinction, c'est-à-dire la différence, qui subjugue l'union, — et non, que la distinction y est plus maîtresse que l'union. Car c'est une chose qu'il n'est pas permis de dire même de la raison dernière ; mais il faut dire seulement que la différence, ayant fait éclater sa lumière, a dissous l'union intelligible, et l'a faite être naturellement avec la distinction. Donc il ne faut, dans aucune mesure, opposer l'identité comme contraire à la différence, comme il arrive dans les genres ; car c'est la puissance qui les a créées toutes deux, comme il le dit lui-même[1]. En effet, la médianité a pour fonction d'unir et de distinguer.

C'est pourquoi cette divinité est à la fois rassemblante et discriminante, comme le disaient les *Oracles* et Orphée dans ses poésies. Mais en haut la puissance est plus rassemblante ; en bas, elle est plus discriminante. C'est pourquoi ici-bas elle

1. *Parm.*, 143 d. Platon ne dit pas un mot de la puissance et se borne à constater que la substance et l'un sont toujours unis l'un à l'autre, quoiqu'étant chacun, un, et faisant ensemble deux.

a été appelée différence, parce qu'elle est là plutôt la force discriminative. Mais elle est aussi force rassemblante, mais rassemblant des choses distinguées. L'œuvre de l'identité et de la différence, c'est ainsi elle qui l'accomplit par une seule et même nature. Et il ne faut pas se laisser troubler par ce qui se passe dans les genres de l'être, parce que le nombre qui est là, est le produit de la puissance dimorphe, et que celui qui est dans les espèces est le mélange de l'identité et de la différence, en tant qu'espèce [1]. En un mot, Platon ne paraît pas faire des genres de l'espèce les symboles caractéristiques [2] d'autres diacosmes que des diacosmes intellectuels ; car là il a admis le mouvement et le repos [3], quoique en [4] les rapportant à la différence et à l'identité. Il fallait donc admettre le repos et le mouvement dans l'intelligible, puisqu'il avait admis la différence et l'identité dans le sommet des intelligibles et intellectuels. Car il est évident qu'il a appelé différence la distinction maternelle, qui fait l'opposé et le marche-pied [5] (ou escabeau) de l'union intelligible et paternelle, comme d'autres l'ont appelée Ἴυγξ, parce qu'elle a un mouvement de rotation interne et externe [6], et comme d'autres l'ont appelée la *Nuit,* à cause du caractère inexprimable et de la quantité innombrable [7] des dieux de là-haut. Il est donc permis de voir là aussi, selon l'union, même le mouvement dans la puissance processive et le repos dans la puissance rassemblante, la différence dans la distinction des choses engendrées et l'identité dans la circonscription des choses déterminées. Il ne faut donc pas admettre comme genre cette espèce de différence, mais la considérer comme

1. Qui se définit par le genre et la différence.

2. Au lieu de τὰ γένη τοῦ εἴδους... je serais tenté de lire τὰ γένη τοῦ ὄντος. C'est dans un autre sens qu'Aristote (*Met.*, 1, 9, 991 b. 31) se sert de la formule γένος τῶν εἰδῶν.

3. *Parm.*, 130 b. ; voy. 156 sqq.

4. αὕτη se rapporte par syllepse à κίνησις et στάσις.

5. Ὑποπέζιον ne se trouve pas dans nos lexiques.

6. Διὰ τὸ εἴσω καὶ ἔξω δινεῖσθαι. Voy. plus loin l'origine étymologique du mot § 213, et plus haut, § 192.

7. Je lis : ἀνάριθμον, au lieu de πανάριθμον.

ayant tout ramassé selon sa propre nature génératrice de tout.

§ 199. La question qui vient ensuite est la huitième : l'un diffère de la monade, d'abord en tant que les plusieurs diffèrent du nombre. Car la monade est monade du nombre et a rapport au nombre, tandis que l'un est l'opposé des plusieurs. Deuxièmement : celui-ci désigne quelque chose de simple et de non plurifié, la monade, ce qui a été mis à part et isolé [1] et déterminé par soi. Troisièmement : la monade est l'opposé du nombre, et l'un se dit de la monade et du nombre ; car, chacun des nombres est un, et la monade n'est pas en tant que nombre [2]. Quatrièmement : les plusieurs conviennent à chaque nombre et, de plus, à la monade elle-même ; car la monade est plusieurs, non seulement parce que tout nombre est en elle, mais parce qu'elle n'est pas seulement l'un, mais aussi être et principe du nombre, qu'elle est déterminée, et est, en outre, tous les autres éléments qui constituent la monade. Car le point est plusieurs, et le *maintenant* est plusieurs ; les parties sont relatives les unes au temps, les autres à la grandeur ; or, la monade aussi est relative au nombre qui s'est développé et est sorti d'elle, puisqu'en elle est le nombre. Mais cinquièmement, la monade, quoiqu'elle soit un, est nécessairement l'un numérique ; or, le point est aussi un, et l'instant est aussi un, et l'un se dit de beaucoup d'autres choses encore. Quel un est donc la monade, puisqu'elle est aussi un ?

« Elle est donc dans la sixième génération », dirons-nous pour terminer [3], entendant par là que cet un de la monade

1. Μεμονωμένον.

2. L'unité n'est pas un nombre.

3. Plat., *Phileb.*, 66, *c.* : Ἕκτῃ δ' ἐν γενέᾳ καταπαύσατε θυμὸν ἀοιδῆς ; Orphica, Fr. 13, éd. Herm. — *Fragm.* 34, éd. Abel, Lobeck, p. 788. Ce vers orphique, cité par Platon (*Phileb.*, 66, *c*) prouve que le cours de la vie du monde avait été divisé dans un poème mythique antérieur en six époques, dont la sixième était la dernière. Platon, comme Damascius, s'en sert par métaphore, pour annoncer la fin de son dialogue. Les Millenaires s'en sont servis pour appuyer leur doctrine : « Ætate in sexta cessabit machina mundi. » Les six jours de la création étant figurés par six mille années. Ficin, *in Plat. Phil.*, *c.* 65. « In

est nécessairement avec la différence : car sans la différence, il ne saurait y avoir de nombre. C'est pourquoi Parménide a fait monades : l'un, l'autre et l'être [1]. Nécessairement donc l'un est autre que l'autre, et l'être autre que l'un, et tous sont autres les uns que les autres. Il n'y a donc aucun d'eux qui ne soit pas déjà dyade. Mais l'être et l'un, sont nécessairement triade; et même l'un est triade; car si l'un n'est pas être, c'est l'un imparticipable; de sorte que *l'autre* est triade; car il est être, puisqu'il est participable, et il est de plus, un; car s'il ne l'était pas, il ne serait rien, οὐδέν. Donc, chaque monade est pour le moins triade, et si elle est triade, tout nombre l'est aussi, d'après la démonstration de Parménide : donc, chaque monade est tout nombre, et cela n'est pas sans doute encore une grosse difficulté. Mais, puisque la monade est la monade du nombre, la monade sera formée de monades; et chaque monade est au moins triade, de sorte que tout nombre est aussi triade. Mais nous allons ainsi aller à l'infini, si tout nombre est composé de monades et si toute monade est nombre. Le nombre ne sera donc pas formé d'indivisibles; il ne sera ni limité, ni infini, mais un nombre infiniment de fois infini; il n'aura pas non plus tout et parties, si la totalité n'enveloppe pas les parties et ne les limite pas.

A la première objection, il faut dire que tout nombre est formé d'indivisibles en tant que tout nombre est formé de monades, et que la monade est la forme la plus petite possible de chaque nombre. Et si elle est nombre, ce nombre sera formé d'autres monades, dont chacune, à son tour, est indivisible, du moins par rapport à son nombre propre. Et si celle-ci est aussi nombre, nous verrons à son tour arriver l'indivisible, par rapport au nombre qui va successivement toujours apparaissant, puisque même le nombre d'hommes est formé d'indivisibles. Et si l'on divisait les hommes en

generatione sexta Orpheus hymnus finiri jubet quasi sit ineffabile; ubi senarium celebrari ab Orpheo tanquam finem sicut a Mose videmus. »

1. *Parm.*, 143, c. où il établit, en effet, comme distincts : l'un, la substance (l'être) et l'autre, τὸ ἕτερον.

têtes, ce sera un nombre de têtes, et la tête sera la monade indivisible. A la deuxième et à la troisième observation, nous répondrons d'abord que tout nombre, composé d'indivisibles selon sa nature propre, ne sera pas infiniment de fois [1] (car que les nombres deviennent différents les uns des autres à l'infini, quoi d'étonnant puisque la division à l'infini a lieu dans les corps); et, en second lieu, que, puisque la grandeur est composée sans doute de propriétés finies, mais de propriétés qui deviennent les unes dans les autres, et par là même sont devenues parties du nombre, la division de la grandeur aura lieu à l'infini; car l'infini est son caractère propre et particulier.

§ 200. Maintenant je répondrai brièvement à la neuvième objection. La nature du nombre est une composition ou une décomposition à l'infini, comme la division de la grandeur et l'accroissement des divisions opérées de la multiplicité infinie, non en ce sens que ce soit un infini, mais parce qu'on ne trouve pas de limite à la division [2]. C'est cela et non l'infinité qui est la propriété de sa nature, et si c'était l'infinité, ce serait en tant que propriété [3], et une infinité participant de la limite sans perdre sa nature propre, car c'est en demeurant ce qu'elle est que chaque chose participe des autres [4]. Il est hors de doute que toute espèce est divisible à l'infini dans ce sens; le beau toujours en choses belles, le juste, toujours en choses justes, l'animal toujours en animaux, quand on les divise en parties; car aucune espèce n'est formée de parties qui ne soient pas telles qu'elle même; chaque espèce est pour ainsi dire de même couleur, et homéomère, et quand bien même on pousserait la division à l'infini, partout elle apparaît la même, comme un tout rempli dans son tout [5] de sa propre nature. Elle se divise

1. Il semble qu'il faudrait lire : οὐν ἔσται ἀπειραχίς, au lieu de οὐκ.
2. M. Renouvier a repris cette distinction.
3. Et non en tant qu'essence du nombre.
4. Il y a dans tout ce qui change quelque chose qui demeure.
5. Ὅλου δι' ὅλου, formule stoïcienne, pour exprimer la pénétrabilité absolue, l'intra, la con-pénétration des parties.

partout et toujours en éléments déterminés de choses séparées [1] par la pensée, comme le nombre, si on voulait concevoir mentalement et isolément l'un en soi, l'autre en soi et l'être en soi, comme imparticipables les uns des autres. Mais cela n'est exact que par la pensée; dans les choses réelles, toutes choses sont les unes avec les autres, et quelle que soit celle que vous preniez, elle est aussi les autres [2]. C'est ainsi, en effet, que les genres de l'être sont les uns dans les autres; dans chacun d'eux les autres se trouvent et si vous séparez les autres, vous détruirez aussi l'un, puisque en dehors de l'un, il ne saurait y avoir ni l'être ni l'autre; — et il est même difficile de s'en faire une idée; — et en dehors de l'être, comment concevrait-on l'un, à moins que ce ne soit l'un imparticipable; mais celui-ci n'est pas un élément du nombre. Donc le nombre ne saurait être sans la différence, s'il ne doit pas être l'un intelligible, mais l'un détaché de l'être. Donc, en son tout et dans toutes ses parties, l'espèce du nombre est nombre, comme l'espèce de la multiplicité est partout multiplicité. Et, en effet, dans les autres choses, les éléments gardent aussi la même couleur; car il n'est pas dans la nature des choses que, par exemple, l'animal de l'homme soit dans le cheval, et en général que les éléments d'une chose soient dans une autre différente; l'animal dans l'homme est homme : l'homme est un homme animalisé, ζωικός, ou un animal humanisé. Ou plutôt, il faut comprendre que c'est nous qui séparons les éléments, car chaque espèce est simple; l'homme est une seule et même nature incomposée, qui est en même temps animal, raison-

1. Εἰς στοιχεῖα... χωριζομένων... je lirais volontiers χωριζόμενα.

2. Que de rapprochements avec Leibniz qui dit que chaque monade représente l'univers. *Monad.*, § 56 : « L'accommodement de toutes choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est, par conséquent, un miroir vivant perpétuel de l'univers. » *Id.*, § 61 : « Comme tout est plein... ce qui rend toute la matière liée... chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent,... mais, par leur moyen, se ressent de ceux qui touchent les premiers... Cette communication va à quelque distance que ce soit. »

nable, mortel; et tout ce qu'il est, il l'a selon une seule et même idée [1] qu'exprime le mot homme, idée que, ne pouvant l'embrasser tout entière à la fois, nous avons divisée, dans les parties que nous avons dites, qui ne sont pas la division de l'espèce, mais de notre pensée composée; car si nous avions à notre disposition une pensée simple, nous verrions aussi l'espèce dans la simplicité. C'est pourquoi maintenant, selon notre connaissance composée, nous ne voyons pas l'être en tant qu'il est incomposé, comme dit Platon [2], et je suis tout à fait de son avis. Donc toute espèce paraît être infinie, et plus spécialement la multiplicité et le nombre, parce qu'ils paraissent infinis et selon ces caractères et selon chacun des autres, car les divisions partent de la multiplicité et du nombre, pour arriver dans toutes les autres catégories de choses, puisque c'est la grandeur, qui, en tant que plusieurs, est divisée dans les plusieurs.

Le nombre est-il donc infini? ou l'est-il en tant que multiplicité, « car le nombre est infini en quantité [3] », dit Parménide. Ou bien faut-il dire que même les plusieurs ne sont pas infinis, en tant que plusieurs, mais selon les participations de l'infini? Car les choses finies sont aussi plusieurs, et elles n'en sont pas moins finies en tant que plusieurs, de même que les infinis sont aussi plusieurs. Donc c'est par la participation de l'infini que la multiplicité est infinie, et par la participation du fini, qu'elle est finie.

Comment [4] disons-nous donc que la multiplicité a aussi des parties comme multiplicités et le nombre dans chacune des parties, car tout paraît infini, parce qu'il existe en vertu de la saturation de lui-même [5]? — C'est que [6] cette

1. Κατὰ μίαν ἰδέαν.

2. M. Ruelle renvoie au *Politique*, p. 308, c., où je ne vois rien qui se rapporte à l'infinité du nombre, que ne peut saisir la nature composée de notre raison.

3. *Parm.*, 144, a. : « Si l'un participe de l'être, c'est-à-dire s'il *est*, nécessairement le nombre est, et si le nombre est, sera aussi la pluralité infinie des êtres. »

4. Note marginale : ἀπορία.

5. Il n'est tout que par là, parce qu'il est absolument plein de lui-même.

6. Note marginale : λύσις.

saturation, cette identité de couleur dont le tout est compénétré, est en quelque sorte un infini, ou que le fini est un mélange de la limite et du premier infini, mêlé à toutes choses. C'est pourquoi si nous avons dit plus haut que les plusieurs sont infinis par nature, nous l'avons dit dans ce sens, que, en tant que plusieurs, ils participent de l'infini, mais en tant que étant non plusieurs et, sous un certain rapport, étant un, ils participent de la limite, car les plusieurs paraissent être plutôt l'opposé contraire à la limite, tandis que le nombre paraît plutôt le contraire de l'infinité. C'est pourquoi tout nombre est par là-même limité, et cependant aussi le nombre purement nombre est toujours infini, et la multiplicité toujours limitée. Si donc la décomposition du nombre à l'infini peut être conçue par la pensée, la génération des choses divines qui part de lui et s'opère en lui a pour limite, la convenance [1], c'est-à-dire que la décomposition et la composition que l'imagination se représente infinies, sont déterminées et limitées par les divisions démiurgiques. J'omets de dire que notre conception tourne dans l'intérieur des limites de la division finie des substances susceptibles d'être comptées, car, parfois par des multiplications longtemps continuées, nous pourrons arriver à un nombre plus grand que la période d'un engendré divin [2]. De sorte que l'infinité, par rapport à nous, est renfermée dans l'intérieur des limites divines; et parfois aussi je pense qu'il est impossible de concevoir le corps cosmique partagé en un nombre de sections plus grand que les sections naturelles. De sorte que notre esprit se mouvant dans le vide n'atteint jamais à la réalité et à la vérité de la décomposition, ou de la composition ou de la division démiurgique. Donc toute espèce a

1. Τὸ πρόσφορον, l'utile, le principe d'ordre, du bien, du beau; l'idée morale, qui s'impose à la métaphysique et lui pose des bornes. Le mot *convenance* est de Leibniz : *Princip. de la Nature*, § 11. « Il est surprenant que par la seule considération des causes efficientes.... on ne saurait rendre compte des lois du mouvement... J'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité, mais du *principe de la convenance*, c'est-à-dire du choix de la sagesse. » Conf. id., *Monad.*, § 54.

2. Nous dirions : plus grand que tout nombre donné, si grand qu'il soit.

été limitée et est infinie; mais nous sommes incapables de saisir véritablement ni toutes les limites ni les infinités.

§ 201. Il s'agit, à la suite de ces considérations, d'agiter le problème : Pourquoi le nombre n'est-il pas dans l'intelligible puisque nous avons dit que même là il y a multiplicité? Il dit [1] d'abord, sous une forme plus logique, [2], que la multiplicité là-haut se manifeste par la division, et le nombre par la composition; en deuxième lieu, suivant une considération plus positive et plus fondée sur les choses [3], que là-haut cette multiplicité est division de l'être, et qu'ici-bas il y a, à part le nombre des hénades et à part le nombre des êtres [4]. Troisièmement, cette multiplicité intelligible est formée de dissemblables, d'incombinables et en outre de divisibles, tandis que le nombre est formé d'indivisibles et de combinables. Et s'il y a là-haut des monades, des dyades et des triades, elles ne sont pas en soi des nombres, mais des principes de nombres, car il y a là aussi la tétrade des animaux et la triade des mortels. Tout cela est sans doute exact, mais ne résout pas la difficulté. Car il peut y avoir là-haut une tétrade et cette tétrade peut être aussi cependant comme principe du nombre,

« Étant la source de la nature qui s'écoule toujours »,

1. Procl., *Plat. Theol.*, IV, 28.

2. Τὸν λογικώτερον τρόπον. Il n'est pas facile de distinguer, même dans Aristote, le sens précis du mot λογικός, qu'il définit (*Analyt. Post.*, l. 93, b. 15) le syllogisme du τί ἐστιν. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il oppose cette forme de démonstration à la forme qu'il appelle *analytique*, qui est la seule et vraie démonstration. Philopon (*Analyt. Post.*, l. 82, b. 35) : « Les preuves *logiques* sont tirées de prémisses vraies et sont vraies, mais elles ne sont pas démonstratives, ἀποδεικτικά, parce que par leur généralité elles peuvent s'appliquer à plusieurs objets. » Simplicius (*ad Phys.*, 202, a. 21) : « Il appelle logique (λογική) : 1° la démonstration plus générale et dont les parties ne sont pas liées par une suite continue, οὐ προσεχῆ; — 2° qui n'est pas propre et spéciale au sujet, ἰδίαν; — 3° qui n'est pas tirée de principes qui lui sont essentiels, ἐξ οἰκείων ἀρχῶν. » Mais il est plus difficile de la distinguer de la preuve *dialectique* qui cependant semble encore moins rigoureuse : car Aristote lui-même dit : *Met.*, XIII, p. 269, 25 : « διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγάγειν. »

3. Πραγματειωδεστέρα ἐπιβολή opposée à τρόπος λογικώτερος.

4. Les hénades se distinguent des substances qui leur sont suspendues.

comme dit le poème (orphique). Mais s'il y a une dyade et une triade, comment n'y aurait-il pas aussi deux fois trois et trois fois deux, et même trois fois trois et deux fois deux? En outre, les monades là-haut sont semblables et indivisibles, par suite de la nature une et unique de l'un-être. De plus, si elles sont selon la division, il faut cependant qu'il y ait là-haut un nombre de ces divisions. En un mot, la division là-haut révèle une procession de générations, comme la composition ici-bas. Sans doute, donc, il vaut mieux dire d'abord qu'il y a deux espèces de multiplicités, l'une continue, l'autre discrète : alors le nombre ne sera pas encore là-haut [1]. En deuxième lieu, que la différence là-haut est dissimulée, et alors le nombre ne se montre pas encore là-haut, puisqu'il implique nécessairement la différence. Et de même que la puissance a la différence selon la cause, de même elle possédera la multiplicité comme cause intelligible du nombre. En outre et troisièmement, il n'y a pas là-haut de monades, ni de dyades, ni de triades, puisque celles-ci sont créées par la différence : il n'y a que des hénades simples et sans aucune différence; de sorte que, par leur sommité, elles sont unifiées les unes aux autres, de sorte encore que si les parties intelligibles sont très nombreuses et même infinies, elles ne sont pas encore un nombre. Car elles ne sont pas distinguées les unes des autres par la différence, mais elles sont unifiées jusqu'à l'excès et beaucoup mieux que par la continuité. Car la continuité est un état de séparation et est la continuité de choses séparées, quoique ce ne soit pas l'état discret. L'union là-haut est sans parties, sans intervalles ; chaque chose n'y est pas une monade, parce qu'elle n'est pas formée de plusieurs choses et de choses différentes : elle est seulement un-être et cela seulement comme un. Là-haut, c'est donc une autre espèce de monades, de dyades, de triades, qui ne reçoivent ce nom que par métaphore, parce que nous ne pouvons pas les nommer autrement, puisque cette espèce veut être une pluralité sans doute, mais une pluralité d'hénades et n'être

1. Proclus, *Plat. Theol.*, IV, 29, p. 226.

ni nombre, ni composé de monades. Les plusieurs n'y sont pas distingués, ni continus, mais unifiés d'une façon encore plus complète. Et si l'on dit qu'il y a là-haut une tétrade d'animaux où il n'entre pas de séparation, c'est comme si l'on disait qu'un certain père intelligible, pour couper tout en trois, a tout coupé selon la triade *non* numérique [1].

§ 202. De sorte qu'il nous est facile, en réponse à la troisième difficulté [2], de dire que la monade en tant que monade est principe de tout nombre et coordonnée avec ce nombre, mais que la monade intelligible n'est pas la monade arithmétique, mais comme on l'a dit, une autre espèce de monade simple et indistinguée, et pour le dire simplement, c'est la multiplicité infinie, principe du nombre, plus unifiée à elle-même que toute monade, qui n'est pas seulement l'espèce en soi, mais de plus les innombrables multiplicités qu'elle engendre. C'est pourquoi dans Orphée, on trouve :

« Les autres genres viennent du père et de la mère. »

La première de nos générations [3] procède du père seul, comme une monade d'une monade. De même que la multiplicité en soi est une seule et même hénade, multiplicité par son caractère propre, de même le nombre qui n'est que nombre, l'espèce en soi du nombre, est monade par son caractère [4] propre, et c'est là le nombre qui demeure, ὁ μένων ; l'autre est le nombre qui procède des monades, comme divisant en parties son principe propre, de sorte que c'est dire la même chose, de caractériser cet ordre monade ou nombre.

§ 203. Et en quoi différera — c'est là la douzième objec-

1. Au lieu de ἐνάριθμον, je lis ἀνάριθμον, que le sens me paraît exiger, puisque le paragraphe est destiné à prouver qu'il n'y a *pas de nombre* dans l'intelligible.

2. Où est la monade qui engendre le nombre ?

3. Ἡ πρώτη τῶν ἡμετέρων, se rapporte par syllepse à τὰ ἄλλα γένη. Ott. Kern. (*Hermès*, t. XXIII, 1888, p. 484) lit : τῶν μητέρων, leçon qui n'est pas plus satisfaisante.

4. Je supprime dans le second nombre de la comparaison, le dernier mot, πλῆθος.

tion, — la monade principale, ἄρχουσα, de chacune des monades contenues dans chaque nombre, puisque toute monade est tout nombre [1]. Car ainsi l'homme d'ici-bas ne différera pas de l'homme de là-haut, puisque l'espèce est tout entière dans l'une et l'autre sphère. Et si nous disons que cela arrive par la propriété essentielle, ce sera donc par la puissance et l'excellence que l'homme de là-haut différera de celui d'en bas [2]. Il en est de même des monades. Elles sont toutes les mêmes par leur propriété essentielle [3], mais les unes engendrent, les autres sont engendrées; les unes sont des parties de nombres plus universels, les autres de nombres plus particuliers; les unes sont plus unifiées, les autres sont plus distinguées en tant qu'elles sont certaines monades de tel nombre déterminé, tandis que l'autre, en tant que principe, est monade purement [4] monade. Il faut en outre concevoir que les nombres là-haut sont substantiels, de sorte qu'ils pénètrent dans et à travers les monades. Ainsi la monade de la tétrade est tétradique par sa nature et ne saurait devenir une partie de la pentade. Chaque monade est ainsi particulière; la première est monade simplement monade, parce qu'elle n'est pas encore devenue la monade d'un nombre déterminé, mais qu'elle est le principe de tout nombre. C'est pourquoi elle embrasse en elle-même sous une seule et même espèce le nombre qui n'est que nombre.

§ 204. A la suite de ces explications nous allons réveiller le chœur des questions de même nature sur ce même ordre.

*Primo,* et avant tout : Pourquoi le nombre commence-t-il à partir de cet ordre, et ici [5] il faudra aussi déterminer tout ce qui concerne les séries?

1. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de monade qui ne soit nombre, et pas de nombre qui ne soit monade. Plus haut, § 192, il a dit : toute monade a quelque nombre qui l'accompagne nécessairement : πᾶσα γὰρ μονὰς ἔχει τινὰ ἀριθμὸν ἑπόμενον et § 194 : la monade est le nombre qui n'a pas encore procédé.

2. Il n'y aura entre l'intelligible et le réel qu'une différence de degré et non d'essence.

3. Par leur forme essentielle, qui les caractérise et les distingue.

4. Ἁπλῶς, sans addition ni exception, ni distinction.

5. Ἐν ᾧ καὶ τὰ περὶ τῶν σειρῶν.

*Secundo :* En quoi le nombre est-il nécessaire à la procession des êtres ?

*Tertio :* Pourquoi la procession des générations a-t-elle lieu par division dans l'intelligible et ici-bas par composition ou multiplication ?

*Quarto :* Comment cet ordre est-il en même temps générateur et rassembleur? Car s'il est l'un des deux éminemment, comment est-il à la fois les deux contraires et cela éminemment et par une seule et même cause ? Et comment en même temps les deux contraires conviennent-ils au nombre ?

*Quinto :* Comment le nombre est-il femelle et convient-il à la divinité féminimorphe et maternelle ; et, en outre, comment se comporte le nombre paternel ?

*Sexto :* Comment le nombre a-t-il le caractère d'*ineffable,* puisque par là il conviendrait à la sommité des intelligibles *et intellectuels* [1] ?

*Septimo :* Comment le lieu hypercéleste est-il si intimement uni au nombre et à ce qu'on nomme la divinité ?

*Octavo :* S'il [2] compose ensemble les deux espèces de nombres, le substantiel et l'unié, comment ce nombre commun aux deux espèces ne sera-t-il pas formé d'incombinables ?

*Nono :* Pourquoi les dieux eux-mêmes disent-ils que c'est dans cet ordre que se manifestent les symboles sacrés [3] ; pourquoi sont-ils nommés Ἴυγγες [4], et pourquoi : *Nuits* [5] ?

1. Je crois qu'il faudrait supprimer καὶ νοερῶν.
2. Proclus.
3. Τὰ ἱερὰ συνθήματα.
4. Voy. plus loin, §§ 205, 209, 229.
5. Hermias, *in Phædr.*, p. 141 : « Après l'ordre des *Nuits,* il y a trois ordres de dieux, Ouranos, les Cyclopes, les Hécatoncheirès ; car ont procédé extérieurement de lui (Phanès) d'abord, Ouranos et Gê, qui se sont montrés d'indivisibles, visibles. » Proclus, *in Crat.*, p. 59 : « La *Nuit* a pris le sceptre de Phanès. qui le lui laisse volontiers. » Conf. Procl., *in Tim.*, V, 291 : « La coupe qui crée les vivants désigne la *Nuit* qui, avec Phanès, engendre toute vie... » A la tête des ordres intellectuels, ἡγοῦνται, sont la *Nuit* et Phanès, fondés éternellement dans l'abîme, ἀδύτῳ, comme dit Orphée, qui appelle leur ordre caché, l'*abîme. Orphic. Hymn.*, III : « Je chanterai la *Nuit* qui est la génératrice des

En outre, si la différence a quelque relation intime à ces noms, le nombre aussi doit avoir quelque affinité à eux.

*Decimo :* Comment y a-t-il plusieurs ἴυγγες et plusieurs *Nuits,* puisque le nombre Ἰυγγικός et *nocturne* constitue un tout ?

*Undecimo :* S'il y a un nombre substantiel et un nombre unié, où sera donc le nombre qui est simplement nombre? Car il est nécessaire qu'avant les deux, il y ait le nombre un et unique, εἷς; et si celui-ci est celui qui est issu de la différence, comme il le dit [1], le nombre différencié sera antérieur au nombre unié, de sorte que la différence serait antérieure à l'un.

*Duodecimo :* Comment faut-il définir la triade des intelligibles et intellectuels?

§ 205. A la première question nous disons que le monde intelligible est divisible, tout en étant un et un tout parfait, parce qu'il a l'être, τὸ εἶναι, dans le demeurer, τὸ μένειν, qu'il ne procède pas dans un abaissement intelligible, mais qu'il est absolument élevé au-dessus de tous les diacosmes, qu'il ne s'oppose pas à eux comme une espèce contraire, comme le premier s'oppose au deuxième, au troisième et aux suivants. Car il n'est pas nombré avec eux; il est analogue au principe un et unique de l'universalité des choses. Car ce que ce principe est par rapport à la pluralité des hénades, le monde intelligible l'est par rapport à la pluralité des mondes. Car il n'est pas un des mondes plusieurs; mais il est le monde, qui est tout le monde à la fois, tous comme un, ou plutôt il est tous les mondes par son tout propre, mais manifestant dans une perfection et un achèvement propres la multiplicité infinie, qui est par soi la monade [2] des mondes, et, comme les Dieux nous l'enseignent, « la source des sources ». Car, où il y a multiplicité, là est aussi le coagrégat un des plusieurs. Mais les choses d'en haut, « l'abîme hypercosmique » sont réellement, comme disent les Oracles, une *acosmie* plus par-

dieux et des hommes. » Conf. Arist., *Met.*, XII, 246 : θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες.

1. Proclus, *Theol. Plat.*, II, 1.

2. Ἤδη, par soi, *ipso facto.*

faite que tout monde, une union qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, imite la confusion et le mélange acosmique absolu. Unifié tout entier à lui-même, et étant plutôt un qu'unifié, il échappe à la distinction; il ne connaît pas de procession; il se dérobe au nombre. L'ordre qui vient après lui, engendré de lui, parce qu'il est postérieur à l'union, est le principe de la distinction et des processions de toute espèce. C'est pourquoi les Dieux disent que c'est en celui-ci que commencent les *séries,* τὰς σειράς.

Cependant on pourrait se demander comment c'est en lui qu'elles commencent, *d'abord* parce que nous avons l'habitude de dire que les séries commencent par le : *deux fois* [1], δίς, non seulement d'après Homère et Orphée, mais d'après les Dieux eux-mêmes. *Deuxièmement,* parce que l'intelligible a accompli, lui aussi, une espèce de procession, car l'un-être est son sommet, le tout et les parties, son milieu; sa terminaison complète, est la multitude infinie. C'est là la triade intelligible même. Pourquoi donc n'y a-t-il pas ici aussi série, comme dans les triades suivantes? *Troisièmement* comment la triade des ἴυγγες, celle des συνοχεῖς, celle des télétarques, font-elles série? Voici comment : pour les télétarques, il y a un abaissement [2] comprenant sept phases, qui passe à travers les sept corps solides, parce que le télétarque empyréen projette de lui-même une triade empyréenne, — le télétarque éthéré, projette des triades éthérées, et le télétarque matériel semblablement trois triades matérielles :

« Car dans tout le cosmos brille la triade dont la monade est le principe »,

selon l'Oracle.

1. Ott. Kern lit : τοῦ Διός, au lieu de δίς.

2. Ὑπόβασις n'est qu'un autre nom de la série, σειρά, et la série n'est-elle même (§ 206) qu'une évolution, προποδισμός, de la substance se déployant de l'un en pluralité. — C'est une procession descendante. § 55. ἀλλά τις οἷον σειρᾶς ἐστι πρόοδος καθ' ὑπόβασιν προποδίζουσα πρώτων καὶ μέσων καὶ τελευταίων. Le mot est emprunté à Homère (*Il.* Θ. 19) :

Σειρὴν χρυσείην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες
πάντες δ' ἐξαπτεσθε θεοί.

Certainement donc, quoique cela n'ait pas été dit directement par les Dieux, il est certain que dans les autres triades, il faut admettre la même procession, à savoir [1], dans chaque triade qui subit un abaissement; c'est ainsi que nous maintiendrons les triades supérieures, avant les triades coordonnées, comme nous le faisons dans l'*hebdomade* intellectuelle, où nous plaçons celle qui est une avant les sept; ainsi nous plaçons chaque triade avant les sept; l'ἰυγγικὴ avant les (sept) ἰυγγικαί; — la triade συνοχικὴ avant les (sept) συνοχικαί. Car que les Dieux nous ont enseigné, qu'il y a une pluralité d'ἴυγγες, et non pas seulement trois et qu'il y a pluralité de Dieux συνοχεῖς [2], c'est ce qu'attestent ces propositions des Oracles :

« Mais tout ce qui obéit docilement aux συνοχεῖς matériels ».

Ainsi donc le συνοχεύς matériel n'est pas unique, mais plusieurs : et de même le télétarque de l'empyrée :

« A ces dieux intellectuels qui allument le feu intellectuel, tout cède et obéit. »

Et il est clair qu'il faut que les termes extrêmes (des triades), en tant qu'extrêmes de moyens, soient plusieurs. Et que les plusieurs sont Dieux sources, il le montre d'abord, parce qu'il coordonne à l'un source, les plusieurs, et ensuite parce qu'il fait ce qu'on appelle *les sources* obéir à ces Dieux sources [3]. C'est ainsi que les Dieux nous ont enseigné qu'il y a pluralité d'ἴυγγες.

« Celles-ci [4] en grand nombre assises sur les mondes brillants s'élancent : parmi elles il y en a trois qui en sont les sommités [5]. »

1. Au lieu de ὡσεί un manuscrit donne εἰσει, ce qui prouve que ὡσεί n'est guère en situation.

2. Συνοχεῖς. Je ne trouve en français aucun mot pour distinguer la force personnifiée de cohésion, d'adhérence, de celle qui va ramasser les choses dispersées : l'une les maintient unies; l'autre les rassemble.

3. Distinction du πηγαί et des dieux πηγαῖοι.

4. Au lieu de αἷδε, on trouve au § 182, où les mêmes vers sont cités, le mot πᾶσαι, au lieu duquel Kroll proposerait de lire πτᾶσαι.

5. Ἀκρότητες.

Donc celui qui a prononcé cet oracle a rattaché aux sommités la multiplicité, à moins que la multiplicité dans laquelle sont ces sommités ne soit aussi une multiplicité source. Aussi, lorsqu'il traite de la multiplicité *archique,* il dit : « Le canal principal [1] est incliné sous elles [2]. » Il faudrait donc ainsi comprendre la procession de ces triades ἰυγγικαί, comme l'ont entendue les Dieux dans les télétarques, ou bien concevoir la multiplicité dans chaque triade, comme repliée sur elle-même et indivisible dans le tout du monde, avec la distinction appropriée, telle que celle qu'Orphée, nous apprend à connaître, de tous les genres *Nocturnes* et des *Uranides,* attachées et liées dans le Ciel. Car déjà les diacosmes qui viennent après le monde intelligible, sont distingués et séparés en eux-mêmes, de manière que le ciel est dans chacun d'eux, et que l'Olympe soit encore avant celui-ci. Viennent ensuite successivement les autres éléments, analogues à ceux d'ici-bas, et le dernier de tous le Tartare, qui est l'antipode [3] de l'Olympe. C'est pour cela que Phanès n'est pas encore un monde, quoiqu'il soit le paradigme des diacosmes soumis à cette espèce de distinction. Donc ces mondes en se distinguant ainsi eux-mêmes, ont projeté leurs séries propres.

Enfin, en troisième lieu, si on ne veut pas concevoir ainsi les choses, on peut dire que la triade des ἴυγγες est une série ayant un extrême supérieur, un terme moyen, un extrême qui la termine et l'achève [4] ; trois ἴυγγες distinctes, divisées en trois propriétés distinctes, et dont les divisions coïncident avec les trois mondes : de sorte que s'il y a une série de solides : l'empyrée, le solide éthéré, le solide matériel, série qui est un abaissement de la monade du solide en soi, nécessairement suivant le même mode de distinction, il y a aussi

1. Αὐλῶν ἄρχιος, génitif d'un nom ἄρχις, pour ἀρχή ou ἀρχικός. Th. Taylor (*Classical Journal,* XVII, p. 249, lisait : ἀρχικὸς ἀὸλων, et traduit : « The ruler of the immaterial words. »

2. Ὑποκέκλιται αὐταῖς, suit une pente, descend une pente.

3. Ἀντίξουν. Conf. Orphic., hymn. 56, 10 et fragm. 53.

4. Ἀποτελεύτησις.

une série de ἴυγγες et une série de dieux συνοχεῖς [1].

§ 206. La deuxième difficulté se fonde sur l'idée que l'intelligible, lui aussi, descend et s'abaisse en trois propriétés essentielles; mais ce ne sont pas là des propriétés, ce sont des totalités complètes et parfaites, ne projetant au dehors rien d'elles-mêmes, ni comme partie, ni selon la prédominance. Les propriétés consistent dans une certaine division, qui les oppose les unes aux autres comme contraires : comment dans l'intelligible y aurait-il quelque division aboutissant à une opposition? *d'abord,* parce que tout cet ordre là-haut contient toutes choses dans un état de ressemblance et d'équilibre, où ne prédomine aucun caractère propre, si ce n'est que l'un est tout comme un, l'autre tout comme un tout; l'autre tout, comme somme complète [2]; *deuxièmement,* parce que les trois n'ont pas procédé l'un de l'autre, mais ont été unifiées à l'excès, comme si on concevait une série incapable de se développer [3] de sa propre monade; *troisièmement,* la série est un mouvement d'évolution, de développement progressif [4] de la substance qui la fait passer de l'un à la multiplicité. Dans le troisième membre des intelligibles, le mouvement commence et une sorte de division des générations. Mais cependant il demeure encore indivisé, et on y surprend plutôt une cause de division qu'une division même. C'est pour cela qu'il est la source des Sources. Car s'il y a déjà là pluralité de propriétés, ou plutôt si toutes là se divisent, cependant elles se font toutes équilibre les unes aux autres : la ἰυγγική, la συνοχική, la télétarchique, toutes se suivant et se liant, et diverses, les plus particulières rassemblées dans les plus universelles, les autres plus uni-

1. On pourrait comprendre : *organisateurs,* car qu'est-ce que l'organisation, si ce n'est la tendance à l'unité (συνέχειν) par la coordination ou la subordination des parties. Mais le mot organisateur s'appliquerait tout aussi bien aux ἴυγγες et aux télétarques, et il importait de maintenir la différence.

2. Πάντα ἕν — πάντα ὅλον — πάντα πᾶν.

3. Προκύψαι, d'évoluer, de sortir par un mouvement interne.

4. Προποδισμός οὐσίας. Procl. *in Parm.*, V, 110 : « Toute série a besoin de trois choses : un excédant, un abaissement, un accouplement, συστοιχία. » Conf. sur la série § 96.

verselles, mais sur le point d'opérer une sorte de séparation les unes des autres, mais n'ayant pas accompli cette séparation ; de sorte que tous les diacosmes sources qui se suivent et se lient sont le prolongement, l'expansion de cette *source des sources* qui est une et unique. Car si tout est dans tout diacosme, l'individualité de chacun est déterminée par une seule propriété qui est à lui en propre ; c'est la multiplicité en soi, la totalité en soi, le monde en soi, ramassant en lui-même tous les mondes. Et si les séries sont dites procéder du démiurge, c'est qu'il y a deux sortes de séries : les séries sources et les séries des canaux divisés (de ces sources) ; les unes sont les séries des Dieux conçus comme particuliers, les autres les séries des mondes entiers et complets ; les unes dérivent de la source des sources, les autres de la source des principes.

Est-ce donc, dira-t-on, que le monde archique en son tout et le monde azone, et le monde qui a une zone, n'en font qu'un seul? Est-ce que ceux-ci appartiennent à la série source, qui descend, par abaissement, en des diacosmes complets? Qu'est-ce que les genres partiellement divisés dans les sources universelles? Est-ce que ces genres ont quelque chose en commun avec la série des canaux divisés? Mais le genre source ne s'est pas encore confondu avec le genre source des Dieux. Nous dirons donc, en réponse à cette seconde difficulté, que les genres sources sont des sources plus particulières, qui cependant sont, à leur extrémité supérieure, tellement unifiées à leurs totalités propres qu'elles ne semblent pas, par suite de cette union, subir de procession. C'est pourquoi *les Dieux* commencent par Hécate et Zeus la division de ces sortes de sources et célèbrent celui-ci sous le nom de *par essence sans division* [1], quoiqu'il y ait nécessairement en lui quelque multiplicité, puisqu'il y en a dans

1. Ἅπαξ ἀμιστύλλευτον. Aristote (*Met.*, IV (V), c. 14, p. 1020 *b* 8) détermine le sens d'ἅπαξ appliqué au nombre : « La substance ou l'essence de chaque nombre consiste dans le *une fois;* car 6 est bien 2 fois trois ou trois fois deux; mais ces 2 fois, ces 3 fois ne constituent pas son essence qui consiste en ce qu'il est *une fois* 6 : ἓξ γὰρ ἅπαξ ἕξ. »

les diacosmes qui le précèdent; et comment n'y en aurait-il pas, puisque c'est de lui que

s'élancent et s'échappent

selon l'oracle...

« Toutes les foudres implacables, les ballons contenant l'incendie de la flamme resplendissante d'Hécate, née d'un père, et la fleur du feu qui vit au-dessous d'elle, et encore le souffle puissant des pôles [1]. »

Car il est évident qu'ils sont en lui, puisqu'ils en sortent. Quant au monde archique ou azone, en son tout, nous soutenons que ce n'est pas un seul et même Dieu, mais plusieurs Dieux et distincts, quoique sous un autre aspect ils soient unifiés les uns avec les autres par la communauté de la totalité source, d'où ils découlent, ou d'après le commun de leur propriété individuelle. Car il n'y a pas qu'un seul Dieu archique qui réunît en lui-même tous les principes, mais il y a plusieurs Dieux archiques; ni un seul Dieu azone, mais il y a plusieurs Dieux azones; il n'y a pas qu'un seul Dieu, pourvu d'une zone, mais il y en a plusieurs divisés en plusieurs zones, puisque ce monde-ci n'est qu'une des zones, quoique la première des autres zones, parce qu'elle garde et possède l'animal un, le corps un de l'animal en son tout. La procession de ces dieux n'est donc pas une seule et même source; mais c'est une opposition une des canaux divisés, qui procède en même temps qu'eux. Mais afin de ne pas prolonger et étendre davantage cette théorie qui a un caractère plutôt chaldaïque, puisque les séries, et les divisions, et les processions distinguées selon les espèces commencent par la sommité des intelligibles et

1. Au § 266, ces vers sont reproduits, mais plus complets. Boissonnade (Ψελλός, p. 151 et not. p. 329) lisait : ὑπεζωκώς, au lieu de ὑπεζωκός, et ajoutait: Erat ὁ ὑπεζωκὼς unus e patribus istis fontanis et eorum ultimus. Il faudrait alors traduire : « et le Dieu qui a pour ceinture la fleur du feu et le souffle violent des pôles. »

intellectuels, par conséquent le nombre en procède également ; car *d'abord* la série est un mouvement d'évolution et d'expansion de son principe propre, comme le nombre l'est de la monade ; *deuxièmement :* le nombre est une multiplicité, dont les éléments dans l'abaissement se tiennent et s'enchaînent les uns les autres, comme le fait chaque série. *Troisièmement :* de même que tout nombre, quel que soit celui par où l'on commence, multiplie successivement l'espèce suivante (car les racines ne sont pas seules existantes : de chacune d'elles, sort par abaissement une série de même espèce) — de même les propriétés particulières divines, de quelque lieu qu'elles partent pour évoluer, descendent dans leurs processions propres et les pénètrent.

En outre, de même que les espèces du nombre sont plusieurs et différentes les unes des autres, sans se confondre, et que toutes constituent dans son tout la série une du nombre universel, de même dans chaque série, il y a plusieurs Dieux différents, en même temps unifiés et distincts, et constituant tout ensemble, dans son tout, la procession une de leur chef propre.

De plus, de même que les Dieux plus élevés pénètrent dans ceux qui les suivent immédiatement, sans que la réciproque ait lieu, et que cela est un processus commun à toutes les séries divines, et de même que c'est par eux que commencent les séries, de même ce processus est défini et déterminé par le nombre, et toute détermination et définition partent de cet ordre.

Troisièmement : chacune des autres séries crée suivant une espèce déterminée du nombre, mais cet ordre crée selon le nombre en son tout. Car le nombre est tout au point de vue arithmétique, et ce diacosme est une seule et même source complète, à la fois Ἰυγγική et nocturne.

Enfin, de même que le nombre se sépare toujours davantage de l'indivisible pour arriver au plus divisible, de même aussi cet ordre procède de ce qui est sans intervalle à toutes les espèces d'intervalles.

Par ce que nous venons de dire, on voit clairement ce qu'on doit répondre à la seconde question. Le nombre fournit aux choses procédantes la discrétion, la diversité spécifique dans les abaissements, et troisièmement la propriété qu'il n'y a là aucune partie qui ne soit, par sa propre nature, espèce. Il faut donc que ce nexus mutuel [1] dépende d'une seule et même monade ; car que pourrait-on bien dire à cela ? qu'en tant [2] que les choses procédantes sont seulement plusieurs, mais non pas nombre, les plusieurs ont été violemment et complètement détachés les uns des autres ou qu'ils sont seulement unifiés selon le continu. Or, il était nécessaire qu'ils fussent et unifiés et distingués.

En outre, les plusieurs seraient exclusivement ce qu'ils sont, c'est-à-dire plusieurs mesures d'un même objet ; or, maintenant, les plusieurs sont *ipso facto* espèces, et les espèces procèdent selon un seul et même nombre ; de plus, en tant qu'elles sont exclusivement plusieurs, les plusieurs espèces n'ont pas participé les unes des autres ; chacune est devenue une monade, quoique cette monade elle-même soit plusieurs, de sorte que l'amas des plusieurs est nombre ; enfin, les plusieurs sont un-*êtres*, ἓν ὄντα, et ainsi ils seront tous intelligibles, ou chacun à part un, à part être ; et par là encore sera le nombre, comme il a été dit précédemment.

§ 207. Maintenant, à la troisième question, il faut dire que la division convient plutôt à l'union, tandis que la composition ou la multiplication des générations est plus en rapport avec la distinction. En deuxième lieu, la division conserve l'identité spécifique des parties, en tant qu'elle se produit par des générations qui deviennent successivement plus particulières ; la composition change immédiatement l'espèce ; car deux et deux ne sont pas dyade, mais tétrade : c'est une espèce différente provenant d'une espèce différente. Là l'intelligible veut procéder en gardant l'identité des espèces, par

1. Ἀλληλουχία.
2. Je lis selon la correction de M. Ruelle : ἢ πολλά, au lieu de ἢ.

suite de l'union, dont la force est indicible ; c'est pour cela que la partie est le tout [1] et que l'un être est à tous les moments de la procession. Enfin, en troisième lieu, disons que l'intelligible engendre au dedans : il engendre donc les parties puisqu'il est enveloppé dans le tout. Mais cet ordre générateur par lui-même engendre aussi, en dehors de son ordre propre, des choses qui ne peuvent pas être embrassées en lui, à cause de leur caractère de divisibilité. Donc la division du tout en parties toujours plus petites et pouvant être embrassées et contenues dans le tout, même malgré la division à l'infini, ne dépasse pas le tout; car c'est précisément par cette raison qu'on peut pousser la division à l'infini. Mais la composition et la multiplication produisent immédiatement au dehors le nombre engendré, parce qu'il est à une plus grande distance du nombre engendrant qui est plus petit.

§ 208. Quatrième question : cet ordre qui commence la distinction a été projeté immédiatement [2] ; car jamais l'un ne se manifeste seul, l'antithèse se produit simultanément. C'est pourquoi Parménide explique toutes les processions par des termes antithétiques, afin de faire procéder toutes choses harmoniquement, et que toutes choses réunissent à la fois les contraires. C'est pourquoi cet ordre est dit par les Dieux non seulement *prosodique* (qui a la puissance de procéder), mais encore est rassembleur (συναγωγός). Le grand Parménide, lui, appelle *un plusieurs* l'ordre qui rassemble par l'un, et qui distingue par les plusieurs. Et puisque le nombre est ce qui, de toutes choses, procède le plus rapidement par la multiplication, il est ce qui revient le plus vite à la monade par l'analyse; et le plus merveilleux, le plus divin dans ces mouvements, c'est que tous les degrés qu'a parcourus la procession, le retour, ἡ ἐπάνοδος, les parcourt à son tour, que la procession va au plus composé, le retour au plus indivisible ; que le retour va à l'un et au

1. La partie égale le tout.
2. Il y a une lacune dans le texte ; il faudrait ajouter : « avec l'union. »

discret, et la procession aux plusieurs et aux indéfinissables [1] pour nos esprits.

§ 209. Cinquième question : le nombre, comme il [2] a raison de le dire, est en harmonie avec le féminin, et est maternel, parce que la mère divise le sperme mâle qui est unifié et d'une seule et même espèce. Chaque chose individuelle, en tant que monade, est engendrée du père ; en tant que nombre, elle procède de la mère. En outre, le mâle tient davantage de la limite ; la femelle davantage de l'infinité, comme aussi le nombre. En outre, le mâle est paternel [3] ; la femelle ressemble plutôt à la puissance, comme le nombre ; car le nombre est l'extension, le prolongement de la monade, ou plutôt de l'un ; car la monade est le nombre ramassé en lui-même. C'est pourquoi les Pythagoriciens avaient placé le nombre dans le couple [4] du féminin, la monade en tant qu'un, dans le couple du mâle, en tant que monade, mais non comme nombre. En outre, Orphée accouple la *Nuit* à *Phanès* comme mâle. En outre, les *Oracles* appellent les ἴυγγες [5] « *puissances paternelles* ». Les dieux aussi nous enseignent qu'elles possèdent l'élément paternel, comme le fait Orphée, quoique la *Nuit,* seule des divinités féminines, règne, et elle ne régnerait pas si elle ne possédait pas aussi par elle-même une vertu masculine, et par là elle serait subordonnée aux rois mâles. Car nulle part le féminin, en tant que féminin, ne commande [6]. En outre, et d'après Parménide [7], si cet ordre est monade avant d'être nombre, il est certain qu'il est mâle avant d'être féminin, ou plutôt qu'il est aussi féminin, parce qu'il est monade et nombre. Et si l'impair est

1. Ἄόριστα.

2. Procl., *Theol. Plat.*, IV, 29, p. 227.

3. Il faut sous-entendre ici qu'à la notion du père, se joint l'idée de l'*acte*.

4. Συστοιχίᾳ, c'est-à-dire à l'un des membres opposés du couple binaire.

5. V. plus loin, §§ 209 et 229 et plus haut, § 205.

6. Οὐδαμοῦ γὰρ ἡγεῖται θῆλυ, ᾗ θῆλυ. Conf. Lobeck, t. I, p. 597.

7. Plat., *Parm.*, 153 b. Platon se borne à dire que l'un est né le premier de toutes les choses qui ont un nombre, et que toutes les autres choses ont un nombre.

mâle, le nombre sera par là même [1], mâle et femelle.

§ 210. Que répondrons-nous à la sixième objection ? Est-ce parce que le nombre est infini et que par là il n'est ni exprimable ni connaissable. Mais le nombre n'est pas infini si ce n'est par participation, et ainsi il est fini quoiqu'il ait plus d'analogie avec l'infini ; et ce n'est pas cette espèce d'inexprimabilité que nous voulons examiner, mais un certain caractère sacré et symbolique. Est-ce alors parce qu'on admet que les nombres ont une puissance immense dans les opérations mystiques? Mais c'est là un caractère commun à beaucoup d'autres symboles des Dieux, qu'admet et comprend la science sacrée [2]. Est-il donc ineffable selon l'un, parce que le nombre est aussi un ? Mais ce caractère encore est commun à toutes les choses individuelles. Au lieu de ces interprétations, il vaut mieux dire, d'abord que la marque symbolique (τὸ σύνθημα) de toutes les choses unifiées qui sont dans l'intelligible, comme de toutes les autres, c'est-à-dire le nombre, se manifeste dans cet ordre, parce que les Dieux s'y distinguent et s'y divisent en Dieux différents les uns des autres. De même donc, qu'il est le nombre de toutes les choses, de même cet ordre est le nombre des symboles. Deuxièmement, que les espèces du nombre n'étant pas des choses réelles numérables, en anticipent cependant les propriétés particulières : d'où vient que toute espèce est dite être nombre, comme paradigme des choses qui procèdent d'elle ; et quoiqu'il y ait à cela d'autres causes, la chose a aussi pour cause que le nombre a la vertu paradigmatique, mais cela comme espèce numérique ; car, en tant que ramassé dans l'un, le nombre est symbole caractéristique ; car le symbole veut être espèce uniée. C'est ainsi que la triade est un un triadique indivisible, et chaque nombre également. C'est pour cela que les Pythagoriciens ont fait les espèces des nombres symboles des Dieux, parce que la nature de chaque nombre a quelque chose de symbolique. Troisième-

1. Puisqu'il est de sa nature d'être pair et impair.
2. Ἡ ἱερὰ ἐπιστήμη. La magie.

ment : outre ces raisons, de même que le symbole est une chose visible symbole d'une chose invisible, de même le nombre en tant que nombre est apparent, mais en tant qu'il enveloppe la propriété du Dieu, il est invisible, et s'il y a d'autres choses qui soient symboles en ce sens, le nombre est de toutes, ce qui l'est le plus. Car le premier nombre substantiel est symbole projeté du nombre unié ; et dans les intelligibles le symbole et la chose dont il est le symbole sont réunis ensemble.

§ 211. Maintenant le lieu supracéleste — c'est là la septième question — convient très rationnellement à cet ordre : non seulement parce qu'il est intangible, sans figure et sans couleur, comme dit Socrate dans le *Phèdre* [1] ; mais encore parce que toutes choses sortent de lui comme d'un lieu, et que toutes les choses se portent vers lui, comme vers un lieu [2], car tout mouvement part d'un lieu et se dirige vers un lieu [3]. Or, toutes les choses procèdent de cet ordre, comme de leur point de départ, et toutes choses se retournent vers lui comme vers leur but. De sorte que ce lieu est générateur, en tant que point de départ ; il est rassembleur et rappeleur [4], en tant que lieu d'arrivée. Toutes choses sortent du nombre pour se distinguer ; et toutes choses demeurent dans le nombre une fois distinguées. Toutes choses sortent de la monade et reviennent à la monade, et la monade est nombre. Enfin, en tant qu'il contient et embrasse les choses distinctes, le nombre est leur lieu d'arrivée ; en tant qu'il les distingue et les sépare, il est leur lieu de départ.

§ 212. Passons maintenant à la huitième question : il y a deux nombres distincts : l'un unié, l'autre suspendu à celui-là. Si l'un et l'autre réunis sont un seul nombre, ils sont un, non comme formé de monades incombinables, mais comme formé de composées. Et, en effet, le dieu encos-

1. *Phædr.*, 247 c.
2. C'est le lieu de cet ordre d'existences.
3. Arist., *Eth. Nic.*, K 3, p. 1174.
4. Ἀνακλητικός. La fin rappelle à elle le commencement et le milieu.

mique est une seule monade, quoique composé de corps, d'âme, de raison et de divinité, mais en tant que ce composé est fait selon la propriété particulière une du Dieu encosmique; comme aussi est monade le nombre des encosmiques, en tant que formé de combinables selon cette espèce de monades ; donc par là aussi sera monade le nombre participable, formé de monades composées, l'un et l'être, en tant qu'il est composé.

§ 213. Neuvième question : ce sont les Dieux qui ont enseigné aux Théurges que les symboles sacrés se manifestent dans cet ordre, non pas que dans les intelligibles il n'y ait pas de symboles des dieux (car c'est une chose qu'eux-mêmes nous ont aussi enseignée) mais parce que là-haut ils sont unifiés, qu'ils sont absolument transparents et ne diffèrent en rien des Dieux eux-mêmes. Mais ici-bas les uns diffèrent et sont distingués des autres ; ils sont plus manifestes que des symboles, et ils procèdent des dieux eux-mêmes dans l'être; ainsi au lieu de Dieux ils sont devenus symboles de Dieux dans des substances suspendues à ces dieux par la division et la séparation de leurs hénades propres. Car ils sont pour ainsi dire les symboles ineffables des dieux ineffables. En outre, en remontant d'en bas vers l'un, la pensée trouve son degré le plus haut de perfection dans cet ordre ; l'œil intellectuel se ferme ; l'œil divin, unié, mystique s'éveille. Car c'est par là [1] que nous sommes réunis à l'intelligible, par la faculté de la raison de voir le tout des choses, vue ramassée en elle-même et ayant la forme de l'un ; si nous fermons les yeux dans cette vision, cela veut dire que nous nous ramassons en nous-mêmes, et que nous avons de lui une vue mystique, comme il est dit dans le *Phèdre* [2]. En outre, ce diacosme est la cause de l'invisible dans nos âmes et chez les Dieux eux-mêmes. C'est pourquoi il est supracéleste, parce que son hypostase est analogue à cette région vide, infinie, que l'œil ne peut percevoir, qu'on se

1. Τὸ (?) γὰρ ἐντεῦθεν.
2. *Phædr.*, 250 c. ἐποπτεύοντες.

représente par l'imagination au-dessous [1] de ce ciel-ci, et que considère Socrate qui l'appelle intangible, sans figure et sans couleur. C'est pour cela aussi qu'Orphée la nomme *La Nuit,* parce qu'elle dépasse en splendeur la splendeur apparente de ce ciel. Peut-être aussi parce que le cône [2] de la nuit se termine en pointe, comme cet ordre [3] a son sommet le plus haut, sa pointe extrême dans le plus indivisible de la substance intellectuelle. C'est pourquoi il ressemble au nombre, parce que le nombre est une sorte de cône, ayant pour sommet la monade et pour base son espèce propre, propre pour chaque nombre. Et c'est ainsi que la différence distingue et sépare toujours les plusieurs de l'un, qui, plus ils procèdent, s'élargissent de plus en plus. Et si les dieux l'ont appelé Ἴυγξ [4], c'est ou à cause de l'instrument qui fait tout subitement et mystérieusement; car il [5] multiplie avec une rapidité extrême ses propres générations, et tout en les divisant les ramasse en lui-même; c'est pourquoi on dit qu'il ravit les âmes en haut; en effet, l'instrument, quand on lui imprime une rotation interne, évoque les dieux, et quand on lui imprime une rotation externe, délivre et rend à leur liberté les dieux évoqués ; — ou à cause du verbe ἰύζω, dont le son exprime un état de transport divin et se termine par un cri aigu : cette étymologie rendrait compte très rationnellement du mot.

§ 214. Nous avons déjà répondu à la dixième question, ajoutons encore que le Dieu source des ἴυγγες est plusieurs, πολύς, comme l'exposent les Oracles et comme il [6] le dit clairement à propos des télétarques :

« Et plusieurs aussi est le canal archique qui coule au-dessous d'elles ».

Car la triade de ces sommités mêmes est véritablement un

1. Il vaut mieux lire ὑπὸ que ὑπέρ, comme le propose Ruelle.
2. Le cône de l'ombre.
3. Dont elle est le symbole.
4. Les Ἴυγγες. Voy. plus haut, § 192.
5. Ἐκείνη, l'Ἴυγξ.
6. Orphée. Conf. § 205.

nombre. Car les ἴυγγες déterminées et distinctes sont par leur nature même trois, et non une monade unique à trois langues, τριγλῶχις [1], comme la raison intellectuelle. Ainsi les ἴυγγες sont une triade, le nombre intellectuel une hebdomade [2], le nombre hypercosmique et encosmique, une décade ou une duodécade, suivant le lieu et le mode dans lesquels on le considère [3].

§ 215. Sur la onzième question nous avons à dire que c'est à cet ordre que commence l'être, qui est deuxième après l'un, et qu'il ne s'oppose pas à l'un comme une espèce de même rang : donc le nombre unié commence et est premier; ensuite de celui-ci, et sous un certain rapport de l'un, procède le nombre substantiel, car il naît de la différence; or, l'un [4] mêlé avec la différence en tant que monade *est*, mais n'est plus *un*, et en tant que venant après l'intelligible, il *est* [5] le père, purement père, mais possédant en lui-même et la puissance et l'acte propres. Car les Dieux qui viennent après cela, ressemblent à la raison; car la raison est un un, ayant puissance et agissant. C'est pourquoi elle est participée par la substance, parce que celle-ci à la fois est, peut et agit; mais la puissance qui est au-dessus de l'acte [6] et l'hyparxis qui est au-dessus de la puissance, en tant qu'hénades propres des intelligibles, sont imparticipables. Donc, tous les Dieux participables, procédant de la raison paternelle, ont par là déjà logiquement une puissance et un acte particuliers, selon l'hyparxis étant l'un, selon la puissance y ajoutant la différence, et selon l'acte étant substantiels et projetant l'être, quoique ceux-ci soient plus substantifiés selon l'un, ceux-là selon l'autre, ceux-là enfin selon l'être.

1. Conf. §§ 98 et 187.
2. Conf. §§ 96 et 95, ὡς ὁ ἑπταχῇ προϊὼν ὅλος δημιουργός.
3. Ἢ ὅπῃ καὶ ὅπως.
4. Je lis : τὸ ἕν, au lieu de ἐν.
5. On pourrait faire retomber la négation de οὐκέτι ἕν, aussi sur ce membre de phrase, et entendre : il n'est plus purement père, puisqu'il possède en lui-même, etc.
6. La puissance supérieure à l'acte (ἡ δὲ ὑπὲρ ἐνέργειαν δύναμις) dans l'ordre de la généralité abstraite.

§ 216. La dernière de toutes les difficultés proposées est la douzième. Dans la *Théologie platonique* [1], il fait aller la *sommité* jusqu'aux triades, la médianité jusqu'aux espèces du nombre; quant au membre final, il lui assigne le nombre infini, quoique chacune des triades ait son nombre particulier, et par conséquent aussi les espèces du nombre et ses principes. Il s'exprime mieux dans son commentaire [2] où il fait procéder la première triade de la monade dans le nombre infini selon l'un, la deuxième également, mais selon l'autre, et spécifiant la troisième selon l'être.

§ 217. Parménide ayant clairement distingué trois monades, trois triades et trois nombres [3] qui se suivent et se lient, nous avons, par là, après ce que nous avons dit, à examiner les questions suivantes :

Premièrement : Pourquoi les Pythagoriciens appellent-ils les espèces, nombres?

Deuxièmement : Pourquoi Platon fait-il monter les âmes jusqu'au lieu hypercéleste [4], quoique dans la *République* [5], il les fasse s'élever jusqu'au Bien?

Troisièmement : Si le éminemment Beau est le plus beau, et s'il en est ainsi de toutes choses, il est évident que le éminemment *autre* est le plus *autre*, comme il s'exprime. Est-ce donc que cet ordre est plus distingué [6] que ceux qui le suivent, et comment est-il possible que l'ordre qui vient après l'intelligible soit par sa propre nature le plus distingué? Car il dit lui-même [7] que le premier nombre est le plus semblable à l'un, parce que, en toutes choses, les sommités imitent les diacosmes qui les précèdent. Comment ces propositions se concilieront-elles les unes avec les autres?

Quatrièmement : si la vie selon l'hyparxis commence ici,

1. Procl., *Theol. Plat.*, IV, 29, p. 226.
2. Ἐν τῷ ὑπομνήματι : sans doute le commentaire sur le *Parménide*, dans une partie qui ne nous est pas parvenue.
3. Où donc?
4. *Phædr.*, 247. c.
5. *Rep.*, VII, 518. d.
6. La distinction y domine.
7. Procl., *Theol. Plat.*, III, 1, p. 128.

pourquoi a-t-il caractérisé cet ordre par la différence et non par le mouvement et le repos? Or, il ne donne pas à la vie, qui est le membre moyen, ces caractères spécifiques : il la caractérise par : *le tout et les parties*. Et cependant Socrate, dans le *Phèdre* [1], la spécifie ainsi, lorsqu'il dit : Le mouvement circulaire entraîne avec lui celles-ci (les âmes) placées immobiles sur le dos du ciel. » Car si les âmes sont placées là immobiles et sont entraînées dans le mouvement circulaire, il est de toute nécessité que le diacosme céleste soit le chorège du mouvement et du repos. Or, Parménide fait cet ordre moyen des intellectuels quelque chose de mu et d'immobile.

Cinquièmement : La différence elle-même est-elle opposée comme espèce contraire à l'un ou à l'être, ou n'est-elle contraire ni à l'un ni à l'autre, ou l'est-elle à tous les deux en même temps? En outre, il faudra examiner comment elle renferme en elle-même l'identité. Car pourquoi n'est-elle pas aussi identité uniée selon sa vertu rassemblante, comme différence selon sa vertu discriminative?

Sixièmement : Comment dit-il que « Le tout est mâle dans l'intelligible, et femelle selon la différence. » Car il fallait déterminer le féminin selon les parties, puisqu'il définissait le mâle selon le tout. Mais celui qui ferait cette objection, devrait alors placer dans le même ordre le tout et les parties. Il y a donc même dans l'intelligible le féminin selon les parties, quoique le mâle y soit prédominant.

Septièmement : Quelle importance y a-t-il d'admettre les genres de l'être? — Mais nous, nous prenons, outre les genres de l'être, la différence uniée et certaines propriétés particulières des hénades.

Huitièmement : Comment le nombre subsiste-t-il de combinables, s'il est composé de l'un, de l'autre et de l'être, ou comme il le dit, en tant que les autres, ἕτερα, sont [2] pris combinables, ou plutôt en tant que chacun est un? ou bien y a-t-il quelque autre explication à donner?

1. *Phædr.*, 247, c.
2. Deux choses différentes l'une de l'autre.

Neuvièmement : Qu'est-ce que ce nombre parfait, ἀποτελούμενος, qu'il accouple à l'un pour faire le nombre unié, et inversement qu'il unit à l'être pour faire le nombre substantiel, comme s'il oubliait le nombre de la différence.

Dixièmement : Si les trois sont les uns dans les autres, et si chacun est triade, comment les trois nombres ne sont-ils pas aussi dans chaque monade, de manière que la première ἴυγξ ait les trois nombres et semblablement la deuxième et aussi la troisième.

Onzièmement : Il faudra examiner l'argumentation par laquelle il prouve l'existence du nombre substantiel.

Douzièmement : et examiner aussi la preuve qu'il donne du nombre unié.

§ 218. A la première question nous dirons d'abord que, de même que les espèces sont les paradigmes des phénomènes, de même les nombres sont les paradigmes des espèces. Car le nombre préembrasse en lui-même les propriétés essentielles de toutes ; en deuxième lieu, que même toute espèce est conçue dans une distinction par rapport aux autres espèces, et devient monade du nombre spécifique ; troisièmement, que toute espèce est une monade engendrant d'elle-même son nombre propre, et engendrant aussi le nombre interne avant le nombre qui procède au dehors.

§ 219. Au second des problèmes posés, puisque les âmes sont divisibles et projettent des pensées divisibles, il a toute raison de faire remonter leurs projections déterminées et distinctes jusqu'à la multiplicité déterminée et distincte : ce qu'exprime Socrate : « Elle voit la justice même, dit-il, elle voit la tempérance, la science », énumérant[1], en quelque sorte, les notions que nous avons des nombres, par le nombre des choses vues ; car en repliant la distinction sur elle-même [2], elles (les âmes) s'unissent à l'intelligible par l'union, et, ouvrant toute grande la lumière de l'âme, comme le dit là Socrate, elles se portent vers l'idée

1. *Phædr.*, 247, *c*. Le mot ἀριθμῶν ne fait pas partie du texte de Platon.
2. C'est-à-dire en l'effaçant.

même, l'idée une du Bien [1]. En outre, l'âme est substantifiée selon la vie, et ce lieu est l'intelligible de la vie; par le moyen de cet intelligible propre, elles remontent aussi vers le purement intelligible. Mais elles peuvent certainement aussi s'élever jusqu'à ce lieu par la science, par un acte plus énergique de la pensée discursive. C'est pourquoi il a dit que le genre de la science réside autour de ce lieu. Mais arrivées là, se débarrassant de la pensée discursive [2] et réveillant la fleur de la raison, elles s'élancent intellectuellement vers l'intelligible même. C'est pourquoi il dit [3] que la pensée du Dieu, sans mélange et pure, nourrie de raison et de science, se meut circulairement autour de ce lieu, et, ailleurs, que fermant les yeux, les âmes là ont la vision mystique de l'au-delà.

§ 220. Et à la troisième question, que dirons-nous? Nous dirons que, là-haut, la différence est le plus selon la propriété particulière, mais qu'elle y est le moins selon la distinction différenciée [4]; car la notion de l'hyparxis de la différence n'est pas identique à la notion de la distinction de l'hypostase. Sans doute, comme il le dit lui-même, là où est l'union suprême, là est aussi la distinction qui est son opposé contraire. C'est pourquoi les espèces sont unifiées et distinguées à l'excès, parce qu'elles ne sont pas contradictoires les unes aux autres. Plus elles sont unifiées, plus elles sont distinguées, par suite de leur intrapénétration mutuelle qui les laisse sans mélange et n'y introduit aucune confusion. En un mot, où chaque chose se manifeste d'abord, là elle est le plus ce qu'elle est, là elle a une hypostase le plus semblable à l'un, parce que toutes choses gardent par l'un leur hyparxis propre. Car la division, en effet, conduit pour ainsi dire à la destruction. Qu'on ne sépare donc pas les monades les unes

1. *Soph.*, 244-245; *de Rep.*, VII, 540, *a*.

2. Διάνοια, qui procède par les raisonnements soit analytiques, soit *dialectiques*.

3. *Phædr.*, 247, *d*.

4. La différence, dans l'intelligible, garde son essence intelligible, mais la distinction s'y efface.

des autres, là-haut surtout, mais qu'elles restent surtout monades et qu'elles commandent et président à toutes les autres choses de la procession déterminée. Le nombre premier est surtout nombre, comme possédant selon l'hyparxis sa propre espèce, sans être complètement distingué. Car autre est la distinction en tant que distinction du nombre selon l'état extrêmement stable des monades, autre la distinction qu'on perçoit davantage selon l'abaissement des choses inférieures qui en bas s'écartent davantage les unes des autres et dont l'unité va s'affaiblissant.

§ 221. A la quatrième, il a été dit déjà plus haut [1] que la différence est conçue comme puissance génératrice et discriminative des engendrants et des engendrés, non pas en ce qu'elle délimite les espèces déjà engendrées seules, ni en ce qu'elle détruit les espèces, mais en ce qu'elle produit les substances et les hénades déterminées. Cependant le raisonnement exige d'abord qu'on sache pourquoi il n'emploie pour ce diacosme aucun genre des symboles réels, en deuxième lieu [2]....

En troisième lieu, pourquoi Parménide n'a-t-il pas caractérisé la vie qui est selon l'hyparxis, par le repos et le mouvement. Pour lui, il paraît admettre le mouvement et le repos selon l'hyparxis, et par conséquent que ce qui se meut et ce qui est en repos par participation est immobile et mobile [3]; et il cite comme autorité Socrate qui, dans le *Phèdre,* célèbre le mouvement circulaire comme la puissance régnante du ciel [4].

Mais pourquoi donc, dira-t-on, n'a-t-il pas nommé cet ordre moyen, repos et mouvement, mais nombre, tout et parties, figure droite et circulaire?

Sans doute, si nous établissons, comme l'étranger d'Élée, cinq genres de l'être, — pour admettre ici le nombre cinq, — nous caractériserons l'intelligible par l'*être,* la vie par le

1. Voir § 193, p. 71 et 72, Ruelle et § 198, p. 79 Ruelle.
2. Lacune du texte.
3. Il efface la différence entre le mouvement par participation et le mouvement selon l'hyparxis.
4. *Phædr.*, 246, b.

*mouvement* et le *repos*, la raison par l'*identité* et la *différence*. Et si nous admettons tous les genres de l'être, comme Parménide, il y aura avant le mouvement les plusieurs, dont les plus anciens spécifieront les monades intelligibles, ceux qui viennent ensuite spécifieront les triades intelligibles et intellectuelles. A la suite de ceux-ci, il constitue l'hebdomade intellectuelle avec les autres et les quatre genres de l'être, repos et mouvement, identité et différence. Puis à leur suite encore, d'autres qui sont plus particuliers que ceux-ci. En effet, qu'avant le repos et le mouvement, le même et l'autre, il y ait d'autres genres, cela est évident par le fait même que ceux-ci ne sont distingnés les uns des autres que selon le nombre. Donc le nombre est avant eux, et il y aura encore les parties de l'un formé d'eux. Donc nécessairement le tout aussi sera avant eux. Et la figure aussi sera avant eux, puisqu'ils ont un principe, un milieu et une fin. Ainsi il est nécessaire que le nombre convienne à la vie, et en outre le tout et les parties, et outre ceux-ci, le commencement, le milieu et la fin, comme le montre la division de ces genres, leur partition et répartition en tant de parties, le fait qu'il ne demeure pas dans l'union de l'être, mais se féminise complètement. Car la vie est pour ainsi dire substance féminine. C'est pourquoi les Déesses qui ont l'existence selon la vie sont causes des processions, des divisions et des séparations. Car c'est pour cela que nous ramenons, des cinq genres, le mouvement dans la vie, à savoir, parce qu'il est la cause des processions et en même temps des divisions, dans les cinq genres. Or, si le nombre est avant elle [1], avant elle aussi sera le partage du tout, la séparation absolue, qui en est la cause, et cela surtout, en tant qu'elle est mouvement. Car c'est le mouvement qui est la cause du *être mû*, seul, comme le repos du *être immobile*. Quant au fait que les choses ou mues ou en repos, sont distinguées, divisées ou séparées et cela surtout selon l'hyparxis, il est évident que [2], la vie est surtout

1. Je lis : πρό avec un manuscrit, au lieu de πρός.
2. Le nombre, la division du tout, la séparation complète des parties.

selon ces caractères [1], ou selon le repos et le mouvement.

En outre, et troisièmement, si le mouvement existe par soi, et le repos par soi, et l'identité par soi, et la différence par soi, ces genres ont été distingués les uns des autres : c'est une distinction semblable qui a créé la raison. Si la vie consiste dans l'acte actuel de se distinguer, comme l'être consiste dans l'indistinct, et le nombre devient dans l'acte achevé de la distinction [2], et après le nombre, le tout et les parties, et après ceux-ci la figure qui est comme la fin de la procession et la circonscription des choses séparées, — c'est donc là qu'est surtout la vie, comme la raison dans l'opposition des genres divisés, et l'être dans leur union.

Car il faut, en outre, faire cette quatrième observation, que nous avons paru concevoir un double mouvement (et c'est ce qui fait la difficulté), l'un comme un des genres de l'être des êtres plusieurs divisés et opposés les uns aux autres, l'autre qui est la procession simultanée de tout, procédant de l'indistinct, selon lequel nous ne cessons de constituer la vie selon la procession. Or, autre chose est la procession de tout, possédant à la fois toutes les choses qui procèdent et qui passent en se changeant de l'un en nombre, du tout en parties, de la séparation en circonscription, — et autre chose est la procession des choses qui ont été déjà distinguées par elles-mêmes. Ce dernier mouvement, qui est un genre, est celui que Parménide signale comme faisant partie des intellectuels.

En outre, et cinquièmement, en examinant la chose avec une attention sévère, le mouvement et le repos se manifesteront dans l'acte complétif de la substance ; ils sont, il est vrai, éléments de la substance, mais de la substance qui agit et qui ne se borne pas à être. Or, la substance veut seulement être, et ne s'est pas encore séparée en puissance et acte ; or, la vie est substance et elle a projeté d'elle-même et par elle-

1. C'est la vie qui distingue, divise, sépare.

2. Je lis : διαχέχρισθαι, au lieu de διαχρίνεσθαι qui effacerait la différence avec l'être.

même ces éléments selon la séparation, ou plutôt la vie est la substance qui s'est développée [1] et épanchée en puissance, et la raison est la substance qui s'est développée en acte. C'est pourquoi dans la raison, d'un côté, le mouvement et le repos constituent manifestement dans son état complet la substance intellectuelle, comme mue et pensante, et de l'autre, dans la vie, qui subsiste davantage selon la puissance, ils paraissent à la vérité être, en tant que la puissance est en quelque sorte un acte avant l'acte, comme on dit [2]; mais cependant ils ne se manifestent pas clairement : ils palpitent de cette palpitation toute particulière et propre [3], et par là révèlent la vie comme substance. C'est en écoutant les battements répétés à courts intervalles de cette palpitation que Parménide a vu une division qui *demeure* dans la substance, et la vie, pour ainsi dire, comme un prolongement de cette substance, et n'a vu apparaître que plus bas le repos et le mouvement, et encore, plus loin, l'identité et la différence, parce que celles-ci ne se manifestent ni selon l'être, ni selon l'agir, mais selon un rapport mutuel d'une sorte de communauté ou d'incompatibilité [4], puisque, pour prendre les formules chaldaïques, la raison subsiste davantage selon l'acte, la vie selon la puissance, la substance selon l'hyparxis du père; donc, où il n'y a pas encore d'acte, il n'y a ni mouvement ni repos.

Sixièmement, notre pensée, à nous,qui appartient certes plutôt à la vie psychique qu'à la vie naturelle ou physique, ou à la vie intellectuelle, qui vient de celle-ci, en tant que celle-ci est mue ou est mouvement, notre pensée estime que toute vie est mouvement [5]. Il est certain que nous attribuons

1. Ἐκταθεῖσα, la vie est le prolongement de la substance en puissance, et la raison le prolongement de la substance (ou de la vie) en acte.

2. Arist., *Hermen.*, 13, 29 *a*, 15. La puissance n'est pas absolument dépourvue d'acte.

3. Σφύζουσαι τῷ οἰκείῳ τούτῳ σφυγμῷ, le battement des artères qui se manifeste par des alternatives rythmées de mouvement et de repos.

4. Κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἢ κοινωνίας τινός, ἢ ἀκοινωνησίας.

5. Proclus, *Theol. Plat.*, v. 38, p. 380 : πάλαι μὲν γὰρ ὑπὸ Πλάτωνος ἅπασα ζωὴ κίνησις ὑπάρχουσα δέδεικται.

à l'animal la faculté motrice aussi bien que la faculté de la sensation. Or, le premier animal, c'est la raison : la vie de la raison est donc mouvement et repos, et non pas simplement et seulement vie. Qu'est-ce donc que la vie purement vie? C'est la substance au moment où elle met au monde l'acte, mais où elle n'agit pas encore. Mais la raison agit, elle, et par là est en mouvement et en repos.

Septièmement : Il faut, en outre, concevoir que ce n'est pas la vie purement vie, ni la raison purement raison, que nous fait connaître Parménide : il ne traite que des substances, ou plutôt il ne traite même pas des substances, mais seulement des hénades [1], considérées non selon le penser ni selon le vivre, mais selon le subsister au propre, c'est-à-dire que c'est seulement en tant qu'elles procèdent, ou qu'elles se retournent, ou se montrent sous quelque autre forme, que les hénades se diversifient par des propriétés particulières. Il ne pose donc pas comme vie ce qui est en repos et en mouvement, mais la substance par soi-même en acte, comme le nombre, la substance par soi-même en voie de se distinguer.

Huitièmement, disons encore que la distinction du nombre, du tout et des parties, puis de la figure, puis l'hypostase de ce qui est en soi et de ce qui est dans un autre, sont pour ainsi dire les éléments de la substance déterminée, arrivée à son plein achèvement, en elle-même [2], et ayant son hypostase dans les choses qui sont avant elle. Or, le mouvement et le repos sont déjà des actes de cette substance. C'est pourquoi, aux yeux des Théurges, elle se manifeste la première, et cette déesse procède la première dans les choses qui viennent après elle.

On pourrait faire cette neuvième remarque : que la vie intellectuelle est quelque chose de mû et en repos, par participation, mais que la vie selon l'hyparxis est réellement

1. Auxquelles sont suspendues les substances qui se confondent parfois avec elles.

2. Je lis : τελειουμένης ἐν αὐτῇ, au lieu de αὐτῇ — à moins d'entendre : « dans cet ordre ».

repos et mouvement. Et cependant il fallait diviser en trois le diacosme de la vie. C'est pour cela qu'il a divisé le mouvement et le repos en : un et plusieurs, tout et parties, et enfin en : commencement, milieu et fin, parce que le mouvement crée les plusieurs, crée les parties, et sépare les choses en commencement, milieu et fin ; le repos contient comme un, l'un qui s'écoule et coule dans les plusieurs, et le tout, comme tout, demeurant, contient les parties, et, si ce tout parfait demeure ce qu'il est, se sépare en commencement, milieu et fin : donc tout est mouvement et repos.

La dernière et dixième remarque est celle-ci : La différence possède toutes choses à la fois et les embrasse en elle-même. Car de même qu'elle est féminité et fécondité, de même elle est repos et mouvement, celui-ci faisant sortir toutes choses et les faisant se transformer les unes dans les autres; celui-là, avec moins de force, les fondant solidement dans leurs principes propres.

§ 222. Revenant maintenant à la cinquième des difficultés proposées plus haut, je réponds que cette espèce de différence n'est pas opposée comme contraire à l'identité, mais à l'un, comme la distinction est contraire à l'union. Et de même que l'un est tout selon l'un, parce qu'il est l'union de tout, de même cette différence est la multiplicité de tout, multiplicité déterminée, mais qui n'a pas été comme déchirée et dispersée dans le déterminé. Au contraire, la différence se détermine selon une seule idée, ἰδέαν, qui embrasse l'idée du nombre et par là même l'identité, comme union dont la procession est accompagnée de la distinction; car la différence est l'un et l'autre ensemble; elle est, en effet, procession génératrice et cause de toute procession.

§ 223. Nous dirons donc, en réponse à la sixième, que dans l'intelligible il y a le féminin, mais subjugué par le masculin, mais que dans cet ordre-ci, il y a le masculin, mais subjugué par le féminin. Car dans cet ordre les Dieux nous ont enseigné que le paternel est dans les ἴυγγες [1], que si le masculin

1. Les ἴυγγες, voy. plus haut, § 209 et plus bas § 229.

est dans chacun des deux ordres selon le tout, le féminin y est également selon les parties, et que si le féminin est dans les deux ordres selon la différence, le masculin y est également selon l'union.

§ 224. Venons à la septième : il faut savoir d'abord que nous appelons genres de l'être les genres substantiels, qui sont pour ainsi dire les parties de l'être, et non pas les propriétés uniées de ces genres, car nous n'appelons pas genres les propriétés par leur nature même; nous entendons les substances qui ont procédé selon ces propriétés. Deuxièmement, de même que les genres et les espèces impliquent la division et l'opposition contraire, de même leurs hénades sont divisibles et ont la nature d'éléments : ce sont les pléromes des substances formant des tous, qui ont été séparés de leurs tous par la procession. Les couples admis par Parménide sont des tous complets, capables de produire des mondes formant des tous complets, mais non de produire les parties et les éléments qui sont dans ces mondes. Puisque la raison dans son tout, ὅλος, a produit en elle-même, les genres et les espèces, la quasi-identité [1], παραταυτότης, et la différence aussi a été produite dans son tout, mais d'une autre manière, parce qu'elle est en son tout unifiée et distinguée. C'est par là donc qu'elle est et le même et l'autre, en repos [2] et mue, et constitue ainsi un diacosme formant un tout, dans lequel, comme parties sont le repos et le mouvement. Troisièmement, à la suite de ces observations il faut savoir que les genres ont procédé partiellement, en gardant l'analogie avec les diacosmes formant des tous, parce que chaque raison veut avoir tout ce qui est partout. C'est pourquoi Parménide, de l'analogie des genres divisés fait passer notre pensée à leurs causes indivisibles, voulant que nous les concevions non comme genres, mais comme diacosmes complets et entiers, causes

1. Une fausse identité, παραταυτότης.
2. J'ajoute ce terme qne réclame la logique des idées.

de ce qu'on appelle les genres, en tant que dans les espèces [1]. Pourquoi donc ne faut-il pas appeler genres par prédominance ceux qui sont dans les mondes complets et entiers et comment la partie prédominante des tous constituerait-elle un diacosme? C'est que la propriété prédominante, celle qui est complète et entière, subsiste avant celle du genre et spécifie le diacosme dans son tout.

§ 225. En ce qui concerne la huitième, il vaut mieux faire chacun [2], comme un, combinable avec les autres, mais non pas comme autre; et peut-être serait-il préférable encore de faire de chaque monade une triade, et par là de composer le nombre de monades semblables et combinables. Car nécessairement toute monade est pour le moins triade, comme il a été dit plus haut [3], et ainsi toutes seront combinables, comme ayant en commun l'espèce de la monade, car toute monade est nombre et appartient à un nombre.

§ 226. En ce qui concerne la neuvième, de même que nous concevons sous deux aspects la différence, l'être et l'un, tantôt comme simplement propriétés particulières, tantôt comme substances demeurant les unes dans les autres, mais spécifiées par la prédominance de l'un des trois, de même le nombre est ou simplement propriété ou substance selon une prédominance. Lors donc qu'il répartit le nombre dans l'un et dans l'être, il le répartit alors comme propriété particulière perçue dans chacun d'eux; car, en effet, l'un a son nombre propre, comme l'être et la différence, et lorsqu'il paraît n'en admettre que deux, c'est qu'il néglige le nombre de la différence, parce qu'il l'a produit comme propriété par sa nature même. Quant au nombre premier, qui subsiste comme nombre, il faut le définir par la monade médiane, car de même qu'il a pris la différence à la fois comme propriété particulière et comme substance, de même il faut prendre ainsi le nombre.

1. Ce sont les espèces métaphysiques, les formes idéales des genres, et non une division du genre.
2. Des éléments : un, autre, être.
3. §§ 8 et 108.

§ 227. Dixième question : si la différence coexiste avec et dans l'un, alors c'est par elle que le nombre unié subsiste, tandis que dans l'être se trouve le nombre substantiel, et dans la différence le nombre diversifié, ἑτεροῖος. Si donc chaque monade est triade, il n'y a qu'un seul nombre pour chaque monade ; car partout où est la différence, immédiatement [1] apparaît un nombre. Or il y a trois différences, de sorte qu'il y aura aussi trois nombres, et s'il y a trois hénades et trois substances, il y aura un nombre produit de la différence, qui divise par l'un et par la substance et l'être qui lui est propre à lui-même et l'un, de telle sorte que le nombre unié appartient à l'un, comme conditionnant, et à l'être comme conditionné [2], qu'il naît et se développe selon la différence par laquelle sont partagés en morceaux l'un et l'être dans la procession, et dans celle où l'un apparaît monade, et dans celle où il se montre dans le nombre de la monade qui en découle [3].

§ 228. Ces questions étant ainsi résolues, examinons la onzième : comment il démontre que la substance est divisée par le nombre et se répartit avec lui. Si, dit-il, l'un est, et s'il n'est pas l'un imparticipable, il est absolument nécessaire que le nombre ne le soit pas non plus, et s'il n'est pas imparticipable, il est absolument nécessaire que ses parties soient participables. De sorte que selon chaque partie, il est cause efficiente. Les êtres seront donc plusieurs, et ainsi du moins on démontre dans le nombre plusieurs participations de l'être, et cependant toutes viennent d'une seule et même substance. Ainsi du moins le nombre participable [4] manifeste plusieurs substances, parce que chacune de ses parties participe de la substance. Or, le fait qu'il participe a été admis dès le prin-

1. Ruelle voudrait substituer ἐνταῦθα à εὐθύς, qui donne un bon sens. Sa raison est que plus haut, p. 71, t. II, § 193, on trouve dans une phrase à peu près identique, ἐνταῦθα : mais pourquoi Damascius serait-il obligé de se répéter textuellement ?

2. Προηγουμένως, ἑπομένως.

3. Le texte est très obscur : Ἐν τῇ προόδῳ τῇ τε ὡς ἓν μονάδι, καὶ τῇ ἐπὶ τοῦ ἀπορρέοντος ἀριθμοῦ μονάδος.

4. Je lis avec Ruelle : μεθεκτός, au lieu de μαθητικός.

cipe et maintenant il faut admettre qu'il possède la substance qui y est suspendue. C'est pourquoi il ajoute, sous forme de conclusion : « Si donc l'un est, il est nécessaire que le nombre soit » et il ajoute encore, comme conclusion : « le nombre n'est pas un infini en quantité, et il devient participant de la substance, » déterminant comment il entend le participer, c'est-à-dire qu'il le pose, comme l'un, pour ainsi dire *a priori*[1]. C'est pourquoi nécessairement si l'un procède, ou ses parties seront imparticipables, ce qui est impossible, si du moins le tout est participable comme l'un lui-même, ou bien nécessairement la substance procédera dans des parties, qui seront suspendues aux parties du nombre afin que les plusieurs hénades participent des plusieurs substances, comme l'hénade unique et une participe d'une seule et unique substance. Car il est évident qu'ici il faut concevoir les parties comme *générations :* de sorte que le nombre unié engendrera le nombre substantiel, comme le même que lui, au moyen de la différence et qu'il engendrera l'autre[2], au moyen de la différence substantielle. Donc autant il y a de parties dans un tel nombre (j'entends le nombre unié), autant il y en a dans la substance (je parle de la substance suspendue à l'un, car l'autre ne s'est pas encore manifestée ; car elle est la sommité des intelligibles et intellectuels). Mais qu'est-ce que le nombre participable ? de laquelle des trois monades procède-t-il ? Voici : de même qu'il a amené les trois triades comme une seule, montrant qu'il y en a trois uniquement parce qu'on les prend sous trois aspects, de même aussi il amène les trois nombres ensemble comme un seul, sous une triple forme, unié, diversifié, ἑτεροῖος, et substantiel, parce que la différence a été répartie par le mélange[3] dans chacun des deux autres. Car, en effet, l'être est dans l'un, selon la

1. Καθάπερ ἐξ ἀρχῆς.

2. Le nombre participable, celui qu'il appelle plus loin diversifié, ἑτεροῖος.

3. Συγκεκραμένης. La mixtion, μῖξις, laisse aux éléments leur qualité propre ; la κρᾶσις, *temperatio*, est mutua extensio corporum sibi respondens, manentibus qualitatibus ; la fusion, συγχύσις, est le mélange où ils perdent leurs qualités propres pour former un tout nouveau et différent.

projection, et l'un dans l'être selon la participation de substance. Mais cependant l'hypostase de chacun, c'est-à-dire de l'hénade et de la substance qui lui est suspendue est une hypostase particulière. La différence est seulement propriété; car dès le principe, il n'y avait que ces deux choses : l'un et l'être; quant aux propriétés particulières, ἰδιώματα, là-haut elles sont un, pour les deux ensemble; ici, elles sont un, pour chacun des deux. C'est pourquoi l'un est issu de l'être, non pas que cet être soit meilleur que l'intelligible, mais au contraire; car l'être se retourne moins vers lui-même, parce l'être a été moins assimilé à l'un. Donc le nombre est premièrement dans l'un; ensuite et en second lieu, il est dans la substance. C'est donc ainsi qu'il démontre, que s'il y a déjà nombre, il est nécessaire que la substance procède dans le nombre, et aussi comment il faut diviser l'un dans le nombre.

§ 229. Peut-être le nombre est-il seulement substantiel, car c'est là la douzième question. Il y a, dit-il, plusieurs parties de la substance, et il n'est pas possible que chacune soit partie de la substance et ne soit pas cependant une partie, οὐδὲν μέρος : elle est donc une certaine partie. Donc, dans toute partie de la substance, existe, en outre, une partie de l'un : car est adhérent à elle, cet un par participation, qui est perçu dans la substance comme sa manière d'être nécessaire, ἕξις. Posons donc ce quelque un qu'est nécessairement chaque partie. D'où vient donc qu'il y a plusieurs hénades indépendantes et par soi, αὐτοτελεῖς? Car le *pas un,* οὐδέν, est opposé à l'un dans le substrat [1]. On démontrerait ainsi que la raison démonique est suspendue à une hénade indépendante, car elle n'est pas pas un (οὐ γὰρ οὐδὲν), c'est-à-dire qu'elle est quelque un, et en soi partie de la substance : ainsi c'est le raisonnement qui démontre, dit-il [2], les hénades, purement hénades; or, les hénades sont différentes selon les différents lieux où elles se

1. Τῷ ἐν ὑποκειμένῳ ἑνί. Ruelle voudrait lire : τῷ ἑνυποκειμένῳ.
2. Procl., *Theol. Plat.*, I, 4 : « L'être participe de l'hénade détachée et supérieure aux tous : ἐξῃρημένη. »

trouvent : ici elles sont indépendantes, là, elles sont comme participations. Et, en effet, dans le cours de sa discussion, il dit : « Chaque substance selon sa propriété propre et particulière, participe de quelque hénade qui lui est intimement unie, οἰκεία, » et, en outre, en troisième lieu, l'un participé par les plusieurs est participé par eux comme un [1]; car il unifie, ἑνοποιεῖ, la pluralité, il la fait *un-être;* cependant, plusieurs animaux distingués participent de l'animal un, plusieurs sinon selon l'espèce, du moins par le nombre [2]. Mais toutes ces considérations, même si elles étaient exactes, ne répondent pas à la difficulté, car Parménide ne s'appuie pour prouver l'être de chaque partie de la substance sur rien autre que le mot : *Pas un,* οὐδέν.

Donc, assurément, il vaut mieux résoudre la difficulté en disant : un, on dit : l'un est. Cet un signifie ce à quoi est suspendue la substance. Donc, Pas un, οὐδέν, est l'opposé contraire à cet un; et dire que le être est partie de la substance et n'est pas suspendu à l'un, est absurde, puisque la substance divine est encore posée comme substrat. Car de même que l'un est posé comme participant de la substance, de même la substance est posée participant de l'un, de sorte que les parties de la substance participeront [3] de l'un, comme le tout de la substance est suspendu au tout de l'un. Sinon, elle ne sera pas un, et, s'il en est ainsi, elle sera dépouillée du contact avec l'un. Or, le être pas un en ce sens, c'est comme être un par rattachement, ce qu'il transforme en cette formule : *le rien,* τὸ οὐδέν, parce que l'un y est quelque chose de partiel, et que le *pas un,* οὐδέν, est l'opposé contraire à un certain un déterminé.

En second lieu, nous passons à la démonstration que chaque partie de la substance est quelque un, comme

1. Ὑπὸ πολλῶν ὡς ἑνός, en tant que les plusieurs sont un.

2. Il est singulier de voir toutes ces questions reprises par la scolastique et posées presque dans les mêmes termes. Les individus sont-ils *uns* selon l'espèce, et leur différence est-elle purement numérique. Conf. B. Hauréau, *Hist. de la Scolast.*, t. I, p. 321 sqq.

3. Il faut sous-entendre : *des parties.*

unifié et selon la participation : et il fait cela pour montrer que chaque partie est distincte, que chacune est comme un, mais non comme nombre, ce qu'il semblait avoir fait en distribuant dans les parties du nombre les parties de la substance, et ensuite en anticipant les plusieurs participations avant les plusieurs hénades indépendantes. Cependant, lui-même, ensuite, établit que la question cherchée n'a pas encore été résolue et démontrée ; car, parfois, plusieurs participations viennent d'une seule et même hénade : « Est-il donc possible qu'une seule et unique chose [1] étant en plusieurs sujets à la fois soit un tout? » et après examen, il conclut que cela est impossible. Et sur quoi s'appuie-t-il? Sur ce que le être présent, παρεῖναι, signifie non *le être un,* mais ce qui, tout en étant par soi, est présent à un autre, et sur ce que cet un est participable. Il n'est donc pas possible que l'un accouplé à la substance en son tout, soit par là accouplé aussi à chacune des parties. En effet, l'hénade du monde ne saurait être ainsi présente au soleil, comme le tout dont elle est l'hénade. Il faut donc qu'il y ait une autre hénade du soleil et plus particulière. Ainsi donc, si la substance divine procède dans une pluralité de substances, il est nécessaire que l'hénade procède dans plusieurs substances plus particulières. Car le tout de l'une a été coordonné au tout de l'autre : une seule et même ne peut pas être *coordonnée* à plusieurs substances; car une seule et même âme n'est pas en même temps l'âme de plusieurs corps, tandis qu'il est possible qu'une seule et même hénade soit *participée* par plusieurs substances, sans qu'il y ait coordination, comme tout ce qui est dans le monde participe de l'âme du monde.

Il faut donc se rappeler le mode de participation dont il a été question dès le principe, et qui a été dit : participation selon la composition [2]. Maintenant comment l'être a-t-il été dit être un, et comment l'un a-t-il été dit être être, ὄν? —

1. Ἓν ὄν.
2. Κατὰ σύνταξιν.

C'est selon la connexion de ces éléments indépendants [1]. Donc puisque le nombre substantiel est, le nombre unié est aussi. Mais comment n'a-t-il pas fondé sa preuve sur le nombre et sur les uniés, puisque cette chacune des parties est du moins quelque un? C'est que d'abord il n'est pas universellement reconnu qu'elle est quelque un, car la partie du nombre est aussi nombre, ensuite il aurait fallu, par là même, composer le nombre unié avec le nombre substantiel; de sorte qu'il aurait fallu revenir aux démonstrations précédentes. Mais lui, pour être plus court, a démontré à la fois l'un et l'autre réunis.

En outre, l'un lié et rattaché à l'un du nombre disparaît et se dérobe [2] parce que le nombre est dans l'un en soi, quoique selon la différence, et il est rattaché par nature à l'être suspendu (à l'un) parce qu'il n'est pas dans l'être même. Et il semble par une seule monade créer les deux nombres, et en réalité il produit le nombre de chaque ἴυγξ [3] par le même procédé; car, en chaque ἴυγξ se trouve et le nombre unié et le nombre substantiel, puisque le nombre diversifié, ἑτεροῖος, est réparti dans l'un et l'autre. Mais il anticipe [4] le nombre, purement nombre, à la fois comme propriété particulière, et à la fois comme fondement de l'ἴυγξ médiane, dans laquelle surtout se manifeste le nombre en tant que nombre, et en outre, pour établir une distinction coordonnée des deux espèces de nombres qu'on trouve en tout, à savoir le nombre substantiel et le nombre unié.

§ 230. Eh bien, voyons et expliquons plus sommairement tout ce qu'il faut examiner dans le texte même. Pourquoi donc commence-t-il ainsi : « Nous disons que l'un participe de la substance, parce qu'il est, dit-il, et c'est pour cela que

1. Συνάρτησις. Le terme est technique dans la métrique et signifie le rapprochement de deux parties qui ont chacune leur rythme propre, et cependant forment par cette connexion un nouveau tout rythmique.

2. Ἀπέμφαινον, terme de métrique qui se dit d'un vers dont le caractère rythmique est incertain et se dérobe.

3. Conf. § 223.

4. Προλαμβάνει : il admet *a priori*.

l'*un être* s'est manifesté plusieurs [1]. » Ce n'est donc pas seulement parce que à la sommité des intelligibles est analogue la sommité des intelligibles et intellectuels, et qu'il procède de la multiplicité infinie, à ce qu'il dit; — ni qu'il en procède seul, quoiqu'il soit séparé [2]. C'est pourquoi il reprend : « Quoi donc! l'un en soi, αὐτὸ τὸ ἕν, que nous disons participer de la substance [3] », suggérant par là que ce n'est pas selon l'imparticipabilité qu'il prend l'un sans l'être, mais selon seulement l'autre. Et ce n'est pas cela seulement qu'il faut dire, mais encore que, de même que le participer de la substance fait que l'un se manifeste plusieurs, de même aussi l'un et l'être paraîtront nombre, parce que la différence, en tant que moyen, apporte et introduit la distinction dans la multiplicité, et parce que celui-là est la multiplicité de l'*un être*, et celui-ci, la multiplicité de l'un et de l'être en soi. Et c'est là la première différence qui se manifeste isolée, après l'union différenciée de l'intelligible [4]. C'est pourquoi il ajoute ces mots : « Allons donc encore de ce côté », indiquant qu'il va passer à un autre genre de considérations, et en même temps que, dans cet ordre, la division apparaît nombreuse, comme il le dit lui-même [5], et en même temps que la différence est discriminative; c'est pourquoi elle est le principe du changement qu'opère la distinction [6]. Peut-être aussi ce mot « Allons » exprime-t-il le mouvement vital qui est coexistant à cet ordre, car c'est à l'occasion de cet ordre seulement qu'il s'en sert dans la deuxième hypothèse.

1. *Parm.*, 143. a. Procl., *Plat. Theol.*, IV, 33, p. 232.

2. Il est toujours accompagné de l'être dans sa procession, quoiqu'il s'en sépare.

3. La phrase complète du *Parménide* (143, a) est : « L'un en soi, que nous disons participer de la substance, si nous concevons dans notre esprit cet un en soi, à part, par lui-même, sans ce dont nous disons qu'il participe, cet un en soi se manifestera-t-il seulement un, ou le même sera-t-il aussi plusieurs? »

4. Dans l'union de l'intelligible la différence n'était encore qu'obscure, ἀπέμφαινον.

5. Proclus, sans doute, car Platon ne dit rien de tel.

6. Μεταδιορισμός. Mot qui ne se trouve pas dans nos lexiques.

§ 231. Deuxièmement[1] : « Si l'un n'est pas substance, mais en tant qu'un participe de la substance, l'un sera autre que la substance. » Or, même dans les intelligibles, l'un participe de la substance ; c'est donc là surtout qu'il faut risquer[2] de laisser se manifester la différence, comme l'observe aussi Parménide. Ensuite là-haut, c'est l'un qui participe de la substance ; ici-bas, c'est *comme* un qu'il participe de la substance, car ce mot *comme* un, ὡς ἕν, désigne celui qui existe selon sa propriété particulière propre et est distingué de l'être. Là-haut le *comme* un n'est pas distingué de l'être ; car ce qui participe et ce qui est participé sont, sous certain rapport, une seule et même chose. — Troisièmement, là-haut le participé est comme dérobé et caché dans le participant qui est prédominant; ici-bas, la substance en soi est absolument nue. Enfin, la participation là-haut est conçue comme *communion ;* ici-bas, elle se révèle comme participant et participé. C'est pourquoi la différence se montre comme membre moyen.

§ 232. Troisièmement : Comment, par le terme l'un et l'autre ensemble, ἀμφοτέρω, démontre-t-il les deux, τὰ δύο[3]? Car si l'un et l'être sont l'un et l'autre ensemble, et si l'un et l'autre ensemble sont deux, la conséquence est évidente, et il est évident aussi comment, puisque l'un et l'être sont réunis, l'un et la substance nommés ensemble, sont l'un et l'autre réunis, ἀμφοτέρω : « les choses que l'on a raison d'appeler *tous deux,* ἄμφω, est-il possible qu'elles soient tous deux en soi et qu'elles ne soient pas deux, δύο? — Cela n'est pas possible. » Pourquoi démontre-t-il *deux* par le *tous deux?* Le *tous* deux est une dyade déterminée ; ce n'est donc pas par

1. *Parm.*, 143 *b*. « Si l'un n'est pas substance, n'est-il pas absolument nécessaire que la substance de l'un soit une chose et que l'un lui-même en soit une autre. » Le texte de Platon dans l'édition H. Étienne, adopté par Stallbaum, est : εἴπερ μὴ οὐσία. Damascius en le citant donne ici ; μὴ οὐσίας, qui s'explique moins bien, mais plus bas reproduit : μὴ οὐσία.

2. C'est de l'audace de mettre le principe de la différence dans ce qui semble le non différent.

3. *Parm.*, 143 *c*. « Soit la substance et *l'autre,* soit la substance et l'un, soit l'un et l'autre. »

là qu'il peut arriver à la dyade, purement dyade : or, c'est cette dyade purement dyade que l'on cherche à démontrer. Comment donc a-t-il démontré la dyade déterminée et prend-il la dyade cherchée sans la démontrer? Et pourquoi encore n'a-t-il pas tout de suite créé deux de l'un et de l'être? C'est qu'il avait besoin du : *tous deux à la fois*. Il fallait donc dire que la dyade est le contact de *deux* choses séparées; car c'est par là que le nombre diffère de la multiplicité, à savoir, qu'il a la fonction de rassembler les plusieurs disjoints, en certaines combinaisons [1] arithmétiques. Or, la multiplicité, en tant que multiplicité, ne rassemble pas; de sorte que si c'est par le nombre qu'elle est rassemblée, la force rassemblante est nombre. Donc la dyade qui ramasse *ensemble,* ὁμοῦ, l'un et l'être, a fait *deux*. C'est donc par le tous deux réunis, ἀμφοτέρω, qu'il amène cet « ensemble », ὁμοῦ ; car c'est par là qu'il y a une différence entre le mot l'*un et l'autre*, ἑκάτερον, et le mot : « tous deux réunis, ἀμφότερω », à savoir par le : *ensemble* et le séparément, χωρίς; puisque le mot ἀμφότερα, signifie dire à la fois deux opposés et différents, ἅμα φάναι τὰ ἕτερα. C'est pour cela que Parménide a dit : « nommés avec raison, ὀρθῶς », indiquant ainsi la justesse et la propriété du mot, qui exprime la fonction de réunir deux choses opposées, τῶν ἑτέρων, comme le nombre a la fonction de rassembler toutes les autres choses prises individuellement. Et si elles sont rassemblées, il est absolument nécessaire que tous les nombres soient une multiplicité finie et limitée; tandis que le nombre en soi n'a pas encore été limité, parce qu'il n'a pas été distingué. Mais si chaque nombre individuel n'est pas limitatif [2], le nombre en son tout est tel par nature. Or, il est limitatif et à l'infini; les infinis s'accroissent sans cesse; il engendre incessamment d'autres et d'autres limites qui ont la vertu de rassembler. C'est donc par sa vertu génératrice que le nombre est infini, et qu'il crée incessamment des limites; selon l'espèce, il a été limité; il est toujours et pure-

1. Συστάδας, des sommes ou des produits.
2. Περατωτικός.

ment limite; mais en tant que créateur de la multiplicité, il est infini. C'est pourquoi la multiplicité est de toutes parts infinie; et si ce n'est pas en tant qu'engendrant la multiplicité qu'il est infini, c'est du moins en tant que fruit de l'infinité, de même que l'un être du nombre est engendré de la limite. Voilà ce que nous avions à dire maintenant sur ce sujet.

§ 233. Quatrièmement : Pourquoi, après avoir produit la dyade, décompose-t-il encore le deux en un *et* un. Il le dit lui-même : c'est parce que cet ordre est discriminatif; et de là vient que commençant par la distinction il se termine dans la distinction. Il paraît aussi faire commencer dans cet ordre les triades; car il fait chaque partie de la dyade un et monade afin de pouvoir, en ajoutant la monade à la dyade, faire la triade. C'est pourquoi à la proposition qui vient d'être exprimée, et qu'il anticipe comme lemme [1], il ajoute comme une autre prémisse : « Et si chacun d'eux est un, en composant l'un n'importe lequel avec n'importe lequel des couples, le tout ne devient-il pas trois [2]? »

§ 234. Le cinquième argument est : « Quoi donc! trois étant donnés, et étant donné deux fois, deux étant donnés et étant donné trois fois, n'avons-nous pas nécessairement et trois deux fois et deux fois trois [3]? » Mais il fallait dire et trois deux fois et trois fois deux, car il avait déjà antérieurement dit : « puisque deux sont ». Mais il a voulu montrer

1. Λημμάτιον. Dans les raisonnements hypothétiques, les prémisses s'appellent λήμματα; mais dans un sens plus étroit le mot λήμμα appartient à la majeure, le terme πρόσληψις à la mineure; la conclusion s'appelle ἐπίφορα. Le *lemme* se distingue de l'ἀξίωμα qui s'applique à la proposition, abstraction faite de sa place dans l'argument. Aristote ne les distingue pas toujours. Conf. *Top.*, 156 *a*. 20, où il n'y a aucune différence entre λήμματα et ἀξιώματα. En général, ce nom se donne aux vérités moyennes, prises pour fondement d'une démonstration, mais surtout quand elles paraissent des hors-d'œuvre. Leibn., *Nouv. Essais*, l. III, ch. II, § 8.

2. *Parm.*, 143 *d*. « Si unum quodque eorum per se est. »

3. Au lieu de δίς τρία, qui est une répétition de τρία δίς, où l'ordre des mots seul est changé, Schleiermacher, suivi par Bekker, Heindorf et Stallbaum, ont rétabli dans le texte de Platon δύο τρίς; mais la critique de Damascius n'aurait plus de sens, puisqu'il reproche à Parménide de ne l'avoir pas dit.

par cette disposition le caractère conversif, τὸ ἐπιστρεπτικόν, de cet ordre, comme il dit ; et pour cela il a commencé par le même (mot) τρία, et fini par le même, τρία [1] ; et, en effet, cet ordre est perçu dans le mouvement de retour sur soi-même et non dans le mouvement de procession. Peut-être donc vaut-il mieux dire que dans la génération selon la combinaison binaire, on obtient le même nombre ; car soit qu'on prenne deux fois trois ou trois fois deux, le résultat sera le même dans les deux procédés, de sorte qu'il n'y a aucune différence qu'on prenne celui-ci ou celui-là ; c'est pourquoi il s'est contenté de renverser l'ordre des termes. Peut-être aussi parce que, dans toute génération, l'élément paternel [2] a plus de puissance que l'élément maternel, quoiqu'il y ait des cas où l'élément maternel est le plus petit, et d'autres où il est le plus grand, au moins dans son rapport à lui-même. Il est clair, en effet, que c'est l'un de la triade qui signifie le nombre du deux fois, à savoir qu'il faut prendre le deux fois une troisième fois ; car c'est ainsi qu'on aura trois fois deux. Il est clair que si on multiplie [3] la triade par la dyade, on aura deux fois trois ; et si l'on multiplie la dyade [4] par la triade, on aura trois fois deux. Car c'est le facteur principal qui multiplie le facteur secondaire [5], de sorte que le deux fois multiplie trois, ou le trois fois multiplie deux ; de sorte que l'on a trois fois deux.

§ 235. Sixièmement : Pourquoi conclut-il par tout nombre devenu ? « Si donc l'un est, il est nécessaire que le nom-

1. Τρία τε δὶς εἶναι καὶ δὶς τρία... le dernier terme retourne au premier, par un mouvement de régression.

2. Dans les nombres, l'impair est l'élément maternel ; le pair, le paternel. Conf. *Damasc.*, § 209.

3. Toute l'argumentation a pour but de montrer que c'est par l'un de la triade (qui a trois un) qu'on arrive à avoir trois fois deux (un) et deux fois trois un ; car deux c'est deux fois un, et trois est trois fois un. Conf. § 87 et 193.

4. Ruelle, avec raison, a substitué δυάδα à μονάδα qui n'aurait pas de sens.

5. Τὸ ἄρχον... τὸ ἑπόμενον.

bre soit [1] ». C'est que, dit-il, [2], cette conclusion se rapporte et s'ajoute à celle posée dès le principe. Car on cherchait si le un pris en soi est plusieurs, et sans doute, là était le principe de la démonstration qui va suivre, à savoir que la substance est plusieurs. Car puisque l'un est susceptible d'être participé par l'être, le nombre sera donc aussi participable par la substance, de sorte que les plusieurs du nombre seront participables par les plusieurs de la substance. C'est pourquoi il fait la question : « Est-ce que le nombre ne devient pas infini en quantité et ne participe-t-il pas de la substance [3]? », d'où il conclut très logiquement que : « Si tout nombre participe de la substance, chaque partie du nombre en doit aussi participer », de sorte qu'il y a aussi plusieurs parties, puisqu'il y a plusieurs parties du nombre qui sont participées. Si donc l'un est, il est nécessaire que le nombre participe de la substance, et si tout nombre a une substance qui lui est accouplée, σύζυγον, la procession, par partie, du nombre aura, accouplées, les parties de la substance qui auront procédé avec elles.

§ 236. Septièmement : Comment est-il dit que la substance n'est séparée d'aucun des êtres, puisque la substance est la même chose que l'être? En un mot, il prend pour accordé ce qui est l'objet de la recherche, à savoir : que les êtres sont plusieurs, ou bien il le prouve en partant de la pluralité des parties du nombre. Mais d'où vient que les êtres plusieurs sont des parties de la substance? Mais c'est une question qu'il déclare ridicule de poser, à savoir si la pluralité des substances a procédé d'une seule, car toute multiplicité procède d'une monade propre. Et d'où vient que la substance des êtres est monade? C'est que la substance est l'élément commun à et dans les êtres. Or le commun vient de l'un.

1. *Parm.*, 144 *a*.
2. On ne trouve pas cela dans le texte de Platon.
3. *Parm.*, 144, *a* : « Si unum participat οὐσίαν, sequetur ut etiam numerus sit. Iam vero numerus infinitam in se complectitur τῶν ὄντων multitudinem ex quo efficitur, ut etiam singulæ numeri partes essentiæ participes esse putari debeant », trad. de Stallbaum.

C'est pourquoi si la substance n'est séparée d'aucun des êtres, elle est commune à tous. Et si la substance commune à tous selon la participation est la substance par hyparxis qui les précède tous, certes les êtres sont des parties de la substance, et de même que les nombres plusieurs sont parties du nombre, de même les hénades plusieurs sont prouvées être parties de l'un.

§ 237. Huitièmement : Pourquoi dit-il, par une nouvelle distinction : « S'il est, il est nécessaire, je pense, que tant qu'il est, toujours il soit lui-même quelque un [1]. » Que signifie cette restriction ? Cela signifie qu'il est quelque un de la même manière qu'il est ; car sans l'un, il n'est même pas. Il indique donc par là l'égale nécessité des deux conclusions, où il suggère les différences, c'est-à-dire les différences du *quelque un du moins* [2] ; car de même que s'il est partie de la substance, de même aussi si cet un là, partie de l'un, est indépendant et se suffisant à lui-même, celui-ci sera de la même manière, et si la partie de la substance est par participation, l'un sera aussi par participation. De là vient que si dans les genres les meilleurs, la substance n'est pas vraiment substance, par suite de son abaissement, leur hénade non plus ne sera pas complètement séparée et élevée au-dessus d'eux. Et sans doute de même qu'en eux la substance en eux n'est pas seulement la manière d'être habituelle, ἕξις, de la raison, mais que la substance est réellement confondue avec la raison, de même aussi l'hénade n'est pas seulement *habitude* ni complètement indépendante. Mais de même que la nature est dans le corps, son substrat, de même aussi l'hénade est aussi à la vérité dans la substance, mais a aussi quelque chose de séparable. Et qu'y a-t-il d'étonnant, puisque dans notre âme l'un n'est pas comme quelque chose

1. Ὥσπερ ἂν ᾖ. *Parm.*, 149 *a*. Après avoir prouvé que l'un se touche lui-même, il ajoute : « Il ferait cela étant deux et il serait à la fois en deux endroits, mais en tant qu'un, il ne le voudra pas : ὥσπερ ἂν ᾖ ἕν. » Damascius oublie ce dernier mot.

2. C'est-à-dire que l'être de son unité est identique à son être même.

3. Τοῦ ἕν γε τι.

venue par épigénèse [1], comme dans le corps, mais est le principe premier de notre hypostase? Et c'est de là sans doute que notre acte prend la forme de l'un. Mais l'un de nous n'aurait pas un acte séparable, s'il n'y avait pas en lui quelque chose de séparable selon la substance. La substance et l'un se comportent donc d'une manière semblable. Et c'est par là qu'il est possible de formuler un raisonnement démonstratif, prouvant par la pluralité des êtres que la pluralité des hénades procède de la pluralité de principes indépendants et se suffisant à eux-mêmes [2].

§ 238. Neuvième question : que signifient les mots : ἕν γε τι, quelque chose du moins d'un? Signifient-ils, comme l'entend Porphyre, que le quelque chose, τὶ, est l'opposé contraire de *pas un :* οὐδέν, ou que le *quelque chose* exprime l'un participé ; car l'imparticipable est toujours *un;* le participable, *quelque chose d'un?* Car le *quelque chose* signifie à la fois *quelque chose* et participable, comme le dit le philosophe Syrianus, ou bien, comme le dit le grand Iamblique [3], signifie-t-il qu'après l'individuel, purement individuel, il y a un certain individuel déterminé, de même qu'il y a, après l'un purement un, *quelque chose* d'un. C'est là, je crois, ce qu'il vaut mieux dire, parce que ni l'imparticipable n'est exclusivement un, ni le *quelque chose* n'est absolument participable. Car une chacune des raisons participables, qui est une raison déterminée, τίς, est cependant imparticipable, mais elle est *quelque raison*, τίς, parce qu'elle vient après la raison purement raison et première. Ce quelque chose signifie certainement le déterminé, et non pas simplement ce qui vient immédiatement après l'un purement un ; mais il est le *quelque chose* comme dans un nombre. C'est pour cela qu'il a la signification démonstrative de *ceci :* car le

1. Ἐπιγεννηματικόν.

2. Le texte semble altéré : je le conserve quoique Ruelle propose de lire : τὰς πολλὰς ἑνάδας συντελεῖς, au lieu de τὰς πολλὰς ἑνάδας ἀπὸ τῶν αὐτοτελῶν. Je me borne à supprimer τῶν.

3. Iamblique avait donc écrit un commentaire sur le *Parménide*, et le fait est confirmé par Syrianus (*in Metaph.*, trad. Bagol., f. 29 en latin).

*quelque chose,* τί, est aussi *ceci.* Qu'y a-t-il d'étonnant à cela puisque le mot *tout,* πᾶς, exprime la multiplicité déterminée, comme il [1] le dira lui-même? « Donc, l'homme purement homme n'est pas tout homme; mais tout homme exprime les hommes particuliers, distingués les uns des autres, et ceux-là sont *certains hommes* déterminés, τινές. » Le *quelque chose* conviendrait donc au nombre en tant que déterminé, et il est certain qu'en réalité, c'est à cet ordre que commencent ces nouvelles déterminations, et le *tout,* πᾶς, et le quelqu'un, τίς [2]. L'union de l'intelligible y est partout niée; car, quand on pose l'un seul, il ne saurait plus y avoir ni *tout,* πᾶς, ni quelqu'*un* τὶς, car ces choses impliquent une division et sont accompagnées de la différence.

§ 239. Dixième et dernière question : je fais remarquer enfin, que les termes : πρόσεστιν, *s'ajoute,* et : πάρεστιν, *est présent,* et : οὐκ ἀπολείπεται, *ne fait pas défaut à* [3], ne conviennent pas à l'un selon la participation, mais à l'un, séparable, il est vrai, mais consistant d'ailleurs dans la substance.

§ 240. De l'ordre moyen des intelligibles et intellectuels.

Si nous voulons examiner, comme il convient, ce qui a rapport à l'ordre moyen des intelligibles et intellectuels, il faut préalablement examiner les points suivants :

*Primo :* Quelle est la substance commune des intelligibles, et quelle est leur substance particulière? — Quelle est la substance commune des intelligibles et intellectuels, et quelle leur substance particulière? Quelle est la substance commune et la substance particulière des intellectuels.

*Secundo :* Pourquoi le premier ordre des intelligibles et intellectuels n'est-il pas homonyme à la sommité des intelligibles, comme le second à la médianité; pourquoi non plus le troisième ordre n'est-il pas homonyme, au membre

1. Qui? On ne retrouve pas cette phrase dans le *Parménide* de Platon : elle serait donc tirée du commentaire de Proclus.

2. J'ai changé de place ces deux déterminations.

3. Formules qu'on trouve dans le passage du *Parménide*, 144 *d*, qui vient d'être commenté.

qui clot l'ordre [1] des intelligibles, quoique l'analogie règne dans tous les ordres?

*Tertio :* En quoi diffère la totalité en soi de la totalité intelligible? Celle-ci est-elle homéomère, celle-là anhoméomère?

*Quarto :* Pourquoi le nombre est-il avant le tout et les parties, et le féminin avant le masculin?

*Quinto :* Comment caractérise-t-il chacune de ces catégories? Combien en admet-il? et quels rapports de rang établit-il entre elles.

*Sexto :* Est-il vrai que le premier ordre des intelligibles spécifie l'intelligible en son tout et le dernier des intellectuels l'intellectuel en son tout?

*Septimo :* Pourquoi, après avoir séparé l'un de l'être, laisse-t-il ensuite de côté l'être et ne s'occupe-t-il que de l'un?

*Octavo :* Pourquoi est-ce à partir de cet ordre moyen qu'il laisse de côté l'être?

*Nono :* Pourquoi appelle-t-il cet ordre un et plusieurs, fini et infini, attributs par lesquels il spécifie les diacosmes supérieurs des intelligibles et intellectuels, et quelle différence y a-t-il entre eux dans l'ordre moyen?

*Decimo,* et en dernier lieu : Comment l'ordre moyen n'est-il pas éternité, puisqu'il est le centre même de la vie, et comment cet ordre est-il συνοχική, même suivant Platon?

§ 241. Sur le premier point nous dirons que la substance commune des intelligibles est l'*un-être* ensemble, immanent l'un à l'autre, unifié, contenu surtout dans la persistance; que la substance particulière du premier ordre est l'absolument indistinct; celle du deuxième, ce qui, sous un certain rapport et comme la chose peut avoir lieu là, ce qui est en voie de se distinguer en *concevant,* κυοῦν, et en *conçu,* κυόμενον; et celle du troisième, ce qui, par sa propre nature, engendre de soi-même la pluralité des genres intelligibles, mais unifiés par leur sommité à l'engendrant; quant à toute l'hypostase divine qui vient ensuite, la substance particulière, est la

1. Ἀποπεράτωσις, opposé à l'ἀκρότης.

distinction de l'un et de l'être, comme le conditionnant du conditionné [1], ou comme le véhiculé du véhicule [2].

La substance commune des intelligibles et intellectuels est la substance qui est en voie de se distinguer et de s'unifier et qui est perçue dans l'acte de procéder; la substance particulière de la première classe est la projection, dans l'union, de la distinction selon le nombre; de la deuxième, la projection, dans la distinction, de la continuité selon le tout; de la troisième, le rappel, la réintégration des parties qui se sont écoulées du tout, dans le tout en soi. Enfin, la substance commune des intellectuels est l'acte de se retourner sur soi-même après la distinction, et de se rassembler, de se ramasser dans sa circonscription propre, ce qui achève de constituer la raison en raison, et c'est cette espèce surtout qui par sa propre nature est informée par sa forme propre [3]. Le caractère particulier de la première classe est surtout la *conversion,* ἐπιστροφή, substantielle; de la deuxième, la conversion vitale; de la troisième, la conversion intellectuelle. Mais nous reviendrons plus tard sur ce point; cependant nous devons encore ajouter cette distinction, à savoir, que dans le premier ordre le commun est le plus clairement manifesté et que c'est de cette classe-là qu'il passe [4] partout et dans les autres ordres. Car le principe qui régit le diacosme entier en régit aussi la propriété commune.

§ 242. Sur le second point : ce n'est pas l'analogie, comme il le dit, qui a donné la synonymie [5] à ce diacosme moyen, car alors il aurait fallu, selon l'analogie, que ce nom s'étendît aussi aux autres. Mais, comme il a été dit, le tout a deux sens différents, car l'un est purement tout et, par suite, il peut être composé même de deux parties; mais ici le tout,

1. Ἡγούμενον... ἑπόμενον.

2. Ὄχημα, l'organe, l'instrument.

3. Τῇ οἰκείᾳ μορφῇ μεμορφωμένον, « doit sa forme informée à sa forme informante », distinction et formule reprise par la scholastique du moyen âge.

4. Je lis : ἥκει, au lieu de ἔκει.

5. Il l'avait appelée au § 240, homonymie, comme Aristote, il ne maintient pas toujours la différence de sens entre les deux termes.

ὅλον, signifie le tout parfait. Par conséquent et troisièmement, il est nécessaire que celui-ci soit tout quantitativement, πᾶν, comme il est montré dans le *Théétète* [1], et que ce tout, πᾶν, comprenne plus de deux parties. Il est certain, par là, qu'il est générateur du parfait, τέλειον, puisque nous appelons parfait ce qui, s'il est tout, a commencement, des milieux et une fin. Et il n'y a pas lieu de douter que, puisque cette totalité-ci, en tant que venant d'un et aboutissant à un [2], a reçu son nom de l'autre, c'est-à-dire a été nommée selon l'analogie, les autres ordres qui procèdent selon une procession analogue, ont obtenu les mêmes noms que les intelligibles, quoique la chose ne paraisse pas aussi évidente; car le premier ordre des intelligibles et intellectuels, c'est l'un participant de l'être, comme l'a établi Parménide lui-même, et le troisième, comme le troisième des intelligibles, est commencement, milieu et fin. C'est pourquoi celui-ci a procédé du tout dans la division infinie de l'intelligible par les intermédiaires des genres plusieurs, et le troisième des intelligibles et intellectuels a procédé dans la multiplicité infinie des figures rectilignes ; car le droit, infini par nature, est ce qui, dans les négations, par le commencement, le milieu et la fin, nie les deux autres ordres du troisième ordre des intelligibles et intellectuels ; car chacun des deux est totalité et perfection, et par là-même la plus parfaite de toutes les figures s'est manifestée dans le troisième ordre des intelligibles, et si l'ordre moyen de l'une de ces classes est synonyme à l'ordre moyen de l'autre, la cause serait la propriété particulière συνοχική, qui ramasse les parties dans le même, ce qui convient surtout aux choses intelligibles [3].

§ 243. Sur le troisième point : la totalité intelligible est celle de l'un être; celle-ci est la totalité prise séparément de l'un et de l'être, comme il le dit lui-même; l'une est pour ainsi dire s'engrossant des parties pour les mettre au monde, l'autre rassemble les parties distinguées selon le nombre, les

1. *Théét.*, p. 204 *b*.
2. Ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν, et par conséquent synonymes.
3. Νοητοῖς πράγμασιν.

fait parties d'elle-même, en tant qu'étant leur continuité. Cependant celle-ci n'est pas homéomère et celle-là anhoméomère, mais, comme il a été dit plus haut, celle-là est à la fois homéomère et anhoméomère, et celle-ci seulement homéomère, ou plutôt elle aussi est l'un et l'autre, car dans les incorporels la partie est, par sa propre nature, espèce, mais plutôt homéomère, par suite de la continuité projetée en elle.

§ 244. Il est facile de répondre à la quatrième difficulté, qu'après l'union intelligible et indistincte, *il fallait* [1] que se projetât une certaine distinction déterminée des choses procédantes, distinction qu'amène le nombre, et qu'après celle-ci se manifestât une certaine continuité des choses distinguées, qui, sans faire disparaître la procession, comme le fait l'union, rassemblât les choses distinguées et les réunît dans un contact intime les unes avec les autres, afin que, même dans la distinction, elles apparûssent en quelque manière unifiées; et cet état a un aspect de masculinité, parce que le fait implique la distinction. Avant cet état devait être le féminin, qui n'est pas la femelle de ce mâle, mais la femelle du mâle et du père intelligible :

« Car il enleva la fleur virginale de sa propre fille [2]. »

Et c'est à cause de cela qu'il fait entrer dans un autre diacosme les générations de ce mâle, comme Gé a produit celles d'Uranus, Rhéa celles de Kronos, et Hêra celles de Zeus. Car partout la différence est discriminative, en commençant par la sommité des intelligibles et intellectuels. En un mot, le nombre est antérieur au continu, parce que le continu, qui est divisé, a besoin du nombre, et parce qu'il a les trois dimensions; or, le fait d'avoir *trois* dimensions vient de la triade; or l'ordre συνοχική est cause de la continuité,

1. Il y a une loi nécessaire qui préside à l'évolution des choses et des principes eux-mêmes.

2. Conf. Procl., *in Tim.*, II, p. 137, où on lit : αὐτὸς γὰρ ἑῆς παιδὸς, au lieu de : αὐτῆς γὰρ τεῆς, et κούριον, au lieu de κούριμον, d'après l'ingénieuse correction de Schneider (*ad Argonaut.*, v. 1336). Taylor, d'après Eschenbach, donne : αὐτὸς γὰρ τῆς Νυκτός. Conf. Orphic., *Fragm.* 73, Abel.

comme l'ordre supérieur est cause du nombre, et comme le troisième est cause de la figure, qui se compose du nombre et de la continuité.

§ 245. Mais, sur le cinquième point, il faut dire que le caractère du premier ordre est de tout produire et de tout rappeler à soi. Ce caractère, il est vrai, est commun, et passe de cet ordre, d'où il vient, dans tous les autres diacosmes. Mais le caractère de rappeler a soi dans le premier ordre est dit *rassembleur,* συναγωγόν, et la propriété proodique est dite créatrice du nombre. La propriété de rappeler à soi, du deuxième ordre, est appelée *conservatrice du continu,* συνοχικόν [1], et la fonction proodique, divisante : dans le troisième, le *rappel* est dit perfectionnement, et la procession, commencement, moyens et fin. Leur différence consiste en ce que la force qui rassemble et qui crée le nombre produit l'un dans les plusieurs parfaits et indépendants, et ramène ces plusieurs dans l'un indivisible, tandis que la force qui les retient ensemble et les divise, produit [2] les plusieurs comme parties et les ramène à une contiguïté les uns avec les autres, mais sans jamais les amener jusqu'à l'indivisible. Enfin, la force qui rassemble est placée au-dessus et en dehors des choses qu'elle rassemble; la force qui les retient et les contient ensemble est comme l'embrassement [3] des plusieurs, comme le tout est l'embrassement des parties.

En outre, la force qui contient et maintient ensemble les parties est la continuité, qui maîtrise et domine la division; la perfection est la perfection de chaque partie, et c'est elle, qui, faisant chaque partie parfaite, les ramène au tout. Car chaque partie devenue imparfaite sort de la totalité qui lui est propre. En outre, la totalité maintient ensemble et contient les parties; la perfection fait que les parties n'ont rien qui leur manque, parce qu'elle leur présente et leur ajoute toujours ce qui leur fait défaut. La totalité est plutôt

1. Συνοχικόν, elle retient dans l'unité ce qui y a été déjà amené par la force συναγωγός.
2. Προάγει.
3. Συνοχή.

substance; la perfection amène la fin et le bien de la substance. C'est pourquoi Télesphoros [1] est plus indigent qu'Asclépios, parce qu'il remplit ce qui manque et ce qui n'a pas pu arriver à temps pour constituer d'avance la totalité pæonique d'Asclépios; il le rappelle à elle et achève de donner la santé au sujet qui la reçoit et dans la mesure proportionnée au sujet qui la reçoit [2], car Dionysos parfait les œuvres de Zeus, dit Orphée :

« de Zeus, qui est le créateur du tout [3]. »

Mais le commencement, le milieu et la fin, sont certaines parties, mais qui par leur propre nature existent à part les unes des autres. Les parties purement parties ont une très grande inclination vers le tout. Donc, enfin, l'un est conçu séparable des plusieurs, le tout des parties, parce qu'il a par sa propre nature pris une certaine manière d'être par rapport à elles, et la perfection en soi est l'hypostase des parties à qui rien ne fait défaut. Car est parfait ce qui a commencement, milieu et fin.

§ 246. Sixièmement : il faut rechercher si l'*un-être* du premier ordre, caractérise l'intelligible, si le tout et les parties de l'ordre moyen caractérisent le diacosme intelligible et intellectuel, parce que moyen lui-même il caractérise le diacosme moyen, enfin, si le même et l'autre, comme troisième, caractérise le troisième diacosme. Car, en effet, ce diacosme intellectuel et la raison intellectuelle est troisième; le plus haut est le monde intelligible, où l'intelligible est la sommité (de l'intelligible); enfin, le diacosme moyen est intelligible et intellectuel, et en lui est la médianité (de l'intelligible). C'est pourquoi partout dans l'intelligible l'un être apparaît à côté l'un de l'autre [4], et ce diacosme en est rempli. Dans tout l'intelligible et intellectuel, c'est le tout et

1. Le mythe met souvent à côté d'Asklépios un jeune garçon, *Télesphoros*, qui produit la perfection : c'est le génie de la santé.
2. Τῷ δεχομένῳ συμμέτρως — ad modum recipientis.
3. Procl., *in Tim.*, V, p. 336.
4. Παραφαίνεται.

les parties. Et, en effet, dans le nombre le tout et les parties ont été anticipés; dans le parfait, le commencement, le milieu et la fin sont les parties du tout et de toute la chose [1], puisque la figure est tout et parties, si la figure est un milieu avec deux extrêmes. En outre, dans l'intellectuel, ce qui est en soi-même et dans un autre, manifeste en même temps quelque chose d'*identique* et quelque chose d'*autre,* et particulièrement le mouvement et le repos, comme les nomme Parménide lui-même. Où donc trouver le caractère particulier de l'ordre entier? Est-ce dans le terme intermédiaire ou dans le troisième? ou faut-il envisager le caractère particulier de l'ordre dans son tout sous deux points de vue : *d'abord* son caractère comme substance, caractère qui vient du premier ordre et descend nécessairement dans le diacosme entier; car ce premier ordre est le principe générateur de tout l'ordre; *ensuite,* son caractère comme moyen, ou troisième ou premier. Mais le caractère du premier soit ordre soit substance est *le même;* ceux des autres diffèrent. Celui de l'ordre moyen, en tant que moyen, est la puissance de contenir et de lier ensemble les extrêmes. C'est pourquoi il apparaît le plus manifestement dans le centre. Celui du troisième est la propriété de se retourner vers le principe, et il se manifeste surtout dans son troisième membre, parce qu'il est troisième dans le troisième, la particularité caractéristique étant doublée, et parce qu'il est moyen dans le moyen.

§ 247. Au septième point il répond lui-même [2], (Proclus) avec une parfaite raison, qu'il (Platon) s'est proposé d'écrire une théogonie. Et puisque l'être est immanent aux intelligibles, il a dû le faire entrer dans la théologie : s'il était devenu à part, il y aurait eu, par son absence, une lacune dans un traité complet sur les Dieux. Il ajoute qu'ayant mis à part deux nombres, la conséquence immédiate était de concevoir toutes choses sous deux aspects : sous le point de vue unié et sous le point de vue substantiel; mais assurément,

1. Ὅλου τε καὶ παντός. Le tout ὅλον exige un ordre des parties que n'implique pas leur somme entière, πᾶν.
2. Procl., *Plat. Theol.,* I, 1, 2, 3.

en liant partout le *est* à l'*un*, il ne sépare nulle part l'un de l'être. Et il faut reconnaître la vérité de cette réponse ; mais cependant l'un-être n'est plus être, mais est seulement un, parce que l'un-être attache la pensée surtout sur l'un [1].

§ 248. Que dirons-nous du huitième ? Pourquoi, à partir de cet ordre laisse-t-il de côté l'être? Est-ce, comme il le dit, parce que ce sont les négations qui commencent cet ordre? mais cela n'est pas exact ; car il a commencé par les plusieurs, comme il le dit lui-même ; et, en outre, ce n'est pas là résoudre une difficulté, c'est en ajouter une seconde. Est-ce donc parce qu'il a déjà démontré, à propos du nombre, que les mêmes raisonnements et conclusions s'appliquent à l'un et à l'être. Car s'il semble dire à la suite : « l'un donc est être, et est un et plusieurs, tout et parties » ; il n'ajoute pas l'être (à l'un), mais il (Platon) appelle l'un subsistant [2] comme un, ὡς ἕν, à ce qu'il (Proclus) dit. Peut-être vaudrait-il mieux dire que l'*un être* spécifie l'intelligible, et puisque l'ordre moyen est intelligible et intellectuel, par cette raison, c'est en lui qu'il se manifeste et qu'il semble se projeter au dehors. C'est dans l'ordre qui précède celui-ci qu'il a vraiment posé l'un, parce que cet un possède l'intelligible, pour ainsi dire, à grande dose, πολύ. Dans l'ordre moyen, il est admis, il est vrai, mais il n'apparaît pas clairement et si peu clairement qu'on peut douter qu'il y soit. Dans le troisième, où l'intellectuel est dominant, il est complètement passé sous silence. C'est pour cela que l'hebdomade intellectuelle commence là, selon la projection spontanée des sources intellectuelles. Enfin, dans la suite, il est mis de côté, parce que l'intelligible *n'est* pas dans les intellectuels, l'intelligible étant fourni par l'union parfaitement une de l'être avec l'un.

§ 249. A la neuvième question, nous disons qu'étant le lien des extrêmes, l'ordre moyen embrasse en lui-même ceux qui sont de chaque côté de lui, sauf qu'en lui, l'un est plutôt comme tout, parce qu'il est en relation avec les plusieurs.

1. La formule *un*-être, où l'un est le premier terme, fait ressortir la prépondérance de l'un dans l'union des termes.

2. Ὑπάρχον, pourvu de l'hyparxis.

Le fini enveloppe en lui-même l'infini, comme le tout enveloppe les parties, parce qu'il a quelque chose de supérieur et de séparé, mais ne possède pas réellement l'être des extrêmes [1].

§ 250. Quant à la dixième, il a été déjà dit plus haut que l'éternité supprime l'antérieur et le postérieur, parce qu'elle veut être tout à la fois ; mais elle ne bouleverse pas le tout ; au contraire, elle sauve l'ordre des parties, comme ce ciel-ci étreint le monde, σφίγγει, d'après le *Timée* [2].

§ 251. Des difficultés relatives au texte la première est celle-ci : où Parménide commence-t-il à traiter de cet ordre ? Est-ce, comme il le dit, à partir du passage : « Or, puisque les parties du tout sont des parties, l'un devra être fini, selon le tout » ? Mais d'abord il ne comprendra pas dans sa démonstration l'un et les plusieurs, en tant qu'opérant la fin dans cet ordre : et cependant voici sa première conclusion : « Donc l'un être est un et plusieurs, tout et parties. » Deuxièmement, il conclut : le fini et l'infini ; troisièmement : l'infini n'est pas compris, et avec raison, dans la démonstration, quoiqu'il soit absurde de démontrer une moitié, et d'admettre l'autre moitié de plus haut et du dehors. En outre, dans ce qui précède, il a souvent formulé la conclusion : l'un plusieurs et l'être sont aussi nombreux que l'un. Dans quel but donc répète-t-il encore la même conclusion par la combinaison des deux nombres : « Donc l'un en soi morcelé par la substance est plusieurs et infinis selon la quantité, » si ce n'est parce qu'il voulait les produire dans un autre diacosme. Ajoutons, enfin, qu'ayant créé les nombres dans le précédent ordre [3] par les processus que nous avons exposés, il les combine à la fin. Quelle autre chose manque-t-il donc aux conclusions précédentes ? Rien, à mon sens du moins. Si donc il manque quelque chose à celles-ci et qu'il ne manque rien à

1. Le milieu contient les extrêmes, mais partiellement en puissance, sans quoi ceux-ci s'évanouiraient en lui.

2. *Tim.*, 58 *a*. : ἡ τοῦ παντὸς περίοδος... σφίγγει τὰ πάντα, et ne laisse aucune place vide.

3. Un manuscrit ajoute ἰδίᾳ à προτέρᾳ τάξει.

celle-là, il fallait placer le commencement de cet ordre immédiatement après la réunion [1] des deux nombres [2] en commençant par : « Donc l'un en soi est morcelé ».

Deuxièmement, il faut chercher pourquoi il fait entrer, sans rompre la continuité, le deuxième ordre dans celui qui le précède; car il fait de la conclusion du premier le principe du second, et ne les sépare pas clairement. C'est que l'ordre moyen tout entier des intelligibles et intellectuels est un lien, συνδεσμός, et par là même est lié tout entier à l'autre tout entier. Le troisième ordre, en tant que fini et ayant des extrêmes, doit nécessairement, comme corollaire [3], se lier aux démonstrations antérieures. Mais il n'en est pas de même du principe des intellectuels. Est-ce donc, qu'étant dans cet état, l'un ne sera pas en lui-même et dans un autre, car le : « étant ainsi » [4] fournit à l'argumentation un moyen suffisant de le séparer du deuxième ordre. Et il est ainsi même dans le troisième, « puisqu'il a aussi subi les modifications précédentes ». La preuve de la liaison et dépendance [5] mutuelle des deux ordres selon l'ordre moyen, c'est le fait que dans le moyen sont les extrêmes, et dans les extrêmes, le moyen. Car partout on trouve le tout et les parties, l'un et les plusieurs, le commencement, le milieu et la fin, le fini et l'infini. C'est ainsi que, même dans le premier, il a mentionné les parties, de manière à avoir aussi le tout, et l'infini de manière à avoir aussi le fini ; et ainsi les plusieurs uniés seraient égaux en quelque sorte aux plusieurs substantiels, car l'égalité implique des choses finies. Dans le troisième ordre, il y a parties, ainsi : commencement milieu et fin, et le tout selon la perfection. Car la totalité de ces membres, non comme parties, mais comme commencement, milieu et fin, constitue la perfection. Et ces membres sont un et plusieurs, puisque même la figure est un, auquel

1. Συναγωγή : peut-être faudrait-il lire, comme plus haut : συμπλοκή.
2. 2 et 3.
3. Πόρισμα.
4. Οὕτως ἔχον. Le texte de Platon dit : *Parm.*, 146 *a*. : οὕτω δὴ πεφυκός.
5. Ἀλληλουχία.

s'ajoutent plusieurs. Ainsi, dans le troisième ordre il a réuni ouvertement tous ces éléments.

Troisièmement, nous rechercherons ce qu'il a voulu dire quand, après avoir dit : « L'un donc, en soi, morcelé par la substance, est plusieurs et infini selon la multiplicité. » Il conclut encore : « *Donc, non seulement l'être-un est plusieurs, mais il est nécessaire que l'un en soi, divisé par l'être, soit aussi plusieurs* [1]. » Il a posé d'abord le morcellement de l'un : et maintenant, après que ce morcellement a été opéré par la substance, en tant que celle ci est elle-même divisée, il rattache et lie les plusieurs uniés aux plusieurs substantiels, comme dans les nombres [2], afin de démontrer que cet ordre est intelligible et intellectuel, comme nous l'avons dit.

Quatrièmement : Pourquoi entrelace-t-il alternativement les unes avec les autres les démonstrations : d'abord que l'un est plusieurs, ensuite qu'il est infini, ensuite tout et parties, ensuite fini, en s'appuyant sur ce qu'il est un tout? C'est d'abord que c'est le signe de la relation et connexion mutuelle qui se voit surtout dans le moyen, et ensuite parce que souvent, pour donner plus de clarté à son argumentation, il dispose différemment ses conclusions.

Cinquièmement : Pourquoi a-t-il appelé la limite enveloppante? Est-ce, comme il le dit, parce qu'il entend par limite ce qui enferme, τὸ συγκλεῖον? et c'est pourquoi il a prouvé par là la figure. Platon a bien dit d'une façon générale que la limite est enveloppante, mais la proposition n'est pas convertible [3], car le tout enveloppe, et il a dit lui que l'enveloppant est limite. La limite, par sa propre nature, n'est nullement un enveloppant ; donc l'envelopper n'est pas le caractère propre de la limite, en tant que limite ; car le fait d'envelopper appartiendrait alors essentiellement à toute

1. *Parm.*, 144 *e*. Stallbaum propose dans la phrase : οὐ μόνον ἄρα τὸ ὂν ἓν πολλά ἐστιν, de supprimer ἓν, de manière à avoir le sens : « Ergo non tantum τὸ ὂν est multa, sed ipsum etiam unum ab essentia quasi divisum multa sit necesse est. »

2. Voir plus haut, § 127.

3. L'enveloppant n'est pas limite.

limite [1]. Il semble plutôt que c'est le propre de la totalité, en tant que contenant et comprenant ses parties propres; car envelopper et contenir, c'est la même chose, puisque, en tant que séparée et supérieure, la totalité enveloppe, en tant que coordonnée, elle contient. C'est pourquoi le fait d'envelopper fait partie de l'essence du lieu, mais le lieu n'est pas la totalité des choses qui sont dans le lieu. D'où vient donc le fait d'envelopper, si l'enveloppant n'est pas nécessairement totalité, et comment Parménide peut-il prouver la limite par la totalité, si l'envelopper n'est pas le propre de la limite, l'envelopper selon lequel la totalité est limite, en tant qu'enveloppant? Donc le propre de la limite est le fait d'envelopper; mais alors comment ne se trouve-t-il pas dans toute limite, car le point n'enveloppe pas la ligne? Et comment se trouve-t-il dans le lieu qui, en tant que lieu, n'est pas limite ? c'est que le lieu enveloppe en tant que totalité selon la participation; car l'acte d'envelopper n'est pas propre au lieu. Ce caractère est ainsi commun à beaucoup d'autres choses; tandis que le lieu, en tant que lieu, est le siège des choses contenues dans le lieu. A la question précédente, on peut répondre que le point, en tant qu'il termine, enveloppe : il enveloppe la longueur qui n'a pas de largeur, et il enveloppe la longueur soit à ses deux extrémités, soit à l'une seulement, mais il n'enveloppe pas la longueur totale en lui-même, et, par suite, il ne l'enveloppe pas en lui-même comme une partie est enveloppée dans le tout, ou comme la figure dans la limite qui l'enferme, mais comme le limité est enveloppé dans la limite. Car la limite est toujours en dehors du limité, comme aussi l'infini; mais l'infini est toujours extérieur, et cela à l'infini; mais la limite est extérieure une seule fois. Ce qui est limité au-dedans, est le tout; mais le limité au-dedans est enveloppé par la limite entière. Car c'est ainsi que le corps est au-dedans de la superficie, et la surface au-dedans de la ligne, et la ligne au-dedans du point, et non pas

1. Ce qui n'est pas : le dernier point d'une droite la limite et ne l'enveloppe pas.

en lui, tandis que le point est tout à fait en dehors de la ligne, comme le circonscrivant en dehors du circonscrit. Ainsi donc, il était très naturel de démontrer l'enveloppant en partant de la totalité, et c'est ce terme, περιέχον, qui, comme circonscription, a donné à la limite, πέρας, son nom.

Sixièmement : pourquoi donc Parménide a-t-il pris l'infini avant la limite [1], et ici et quand il s'est agi du nombre et de la multiplicité infinie ? C'est que partout la limite est présente à l'infini, quoiqu'elle soit moins souvent désignée par son nom, parce qu'elle ressemble à l'un et au tout, au milieu desquels elle se trouve. Mais ici il la désigne clairement par son nom, afin de nous représenter l'ordre de l'activité qui réalise les fins [2], parce que cet ordre ajoute aux choses la limite et la fin ; car il y a deux sortes de limites : l'une qui crée la substance, l'autre qui en réalise la perfection, et c'est celle-ci qu'il nous montre apparaissant ici.

Septièmement : il faut bien remarquer qu'en prenant l'un-être, il ne les a pas lui-même liés ensemble, comme dans l'intelligible, mais qu'il a pris au milieu le lien [3], qui fait voir l'écart de ces deux idées.

§ 252. Du troisième ordre des intelligibles et intellectuels. Voici la série des questions que nous devrons examiner au sujet du troisième ordre des intelligibles et intellectuels.

Premièrement : Pourquoi l'ordre réalisateur des fins, vient-il après l'ordre conservateur du continu [4] ?

Deuxièmement : Comment démontre-t-il par le fini ce qui a un dernier, et par le tout ce qui a commencement, milieu et fin, c'est-à-dire, le pire par le meilleur et le meilleur par le pire ?

Troisièmement : Comment y a-t-il trois conclusions dans cet ordre, et ces trois sont-elles selon l'hyparxis ? Nous

1. *Parm.*, 144 *a*. « Le nombre étant, est aussi la multiplicité infinie des êtres » ; 145 *a*. « Τὸ περιέχον πέρας ἂν εἴη. Donc l'un être est un et plusieurs, tout et parties, *fini* et infini en quantité. »

2. Τελεσιουργός.

3. Τὸν σύνδεσμον.

4. Ἡ τελεσιουργός... μετὰ τὴν συνοχικήν.

rechercherons aussi comment le deuxième ordre (se comporte à cet égard) et pourquoi dans tout ce diacosme la procession des conclusions est triadique.

Quatrièmement : Comment cet ordre est-il télésiurgique, et comprend-il à la fois l'espèce télestique et l'espèce démiurgique de la perfection ?

Cinquièmement : La propriété particulière qui consiste dans la fonction de veiller à la garde, ἡ φρουρητική [1], dans quel ordre convient-il le mieux de la placer à part, et pourquoi ne commande-t-elle pas à quelque diacosme, comme la propriété télésiurgique?

Sixièmement : Quelles sont les trois perfections distinctes qu'opèrent les trois télétarques ?

Septièmement : Quelle analogie y a-t-il entre cet ordre et le troisième ordre des intelligibles?

Huitièmement : D'où Parménide fait-il venir le troisième télétarque ? Est-ce nécessairement de causants préexistants, ou ces télétarques proviennent-ils d'eux-mêmes [2], lorsque Parménide produit les conclusions divines?

Neuvièmement : Quelle notion faut-il se faire [3] de la figure, si d'une part, l'une s'appelle rectiligne, l'autre circulaire, l'autre mixte, telle que l'hélice? La figure est-elle nécessairement limite, comme enfermant (un espace) [4]?

§ 253. Traitons chacune de ces questions à la suite l'une de l'autre et répondons d'abord à la première.

La faculté de conserver le continu, ἡ συνοχή, a pour objet les parties en tant qu'attachées ensemble; la perfection, en tant qu'elles sont distinguées en commencement, milieu et fin. Cette faculté d'embrassement est donc une union plus forte que la perfection. En outre, la totalité et les parties sont sub-

1. Conf. Ruelle, *Le Philosophe Damascius*, p. 95 ; *Rev. archéol.*, t. I, p. 308. — Olympiodore, *in Phædon.*, p. 66, éd. Finck : « ἡ φρουρὰ Τιτανική ἐστι καὶ Διόνυσον ἀποκορυφοῦται. »

2. Par la procession, que plus loin Damascius (§ 260) appelle τὴν αὐθυπόστατον.

3. Au lieu de τί ἀποθετέον, Ruelle propose très judicieusement ὑποθετέον.

4. Il y a une dixième question dont le texte manque, et qui sera discutée plus loin, § 262, ἀλλὰ πρὸς τὸ δέκατον.

stance; la perfection est la force et la vertu de la substance. Troisièmement : la totalité est génératrice des parties, la perfection se retourne vers le tout et enveloppe dans le tout la complète intégralité des parties. Quatrièmement : le tout n'est pas parfait par sa nature propre : le parfait est absolument et toujours un tout, car celui-ci a commencement, milieu et fin; l'autre peut ne se composer que de deux parties. Cinquièmement : le tout a quelqu'une de ses parties à part et distinguée des autres : le parfait est pour ainsi dire la limite dans le limité et se confond avec le substrat dont il est le parfait : « Dans la sixième génération », comme dit le poème, la perfection est la somme entière des parties. C'est pourquoi ayant admis *a priori* la totalité, τὴν ὁλότητα, il engendre d'elle la sommation complète. C'est pour cela qu'il la compose absolument de trois; car, comme mère de la sommation complète, la totalité comprend pour le moins trois éléments.

§ 254. Sur la deuxième question, disons d'abord que le diacosme intelligible et intellectuel est partout spécifié par les moyens, en tant que moyen lui-même. C'est pourquoi le moyen, le tout et les parties créent le *télétarque* moyen, dans lequel la fin est unie au commencement et qui est comme la totalité de la triade. C'est de la même façon que celui-ci (le télétarque moyen) produit le troisième, comme le συνοχεύς moyen produit le troisième, et comme le nombre moyen de la différence produit le nombre substantiel. Le télétarque premier, devenu semblable au troisième, j'entends au troisième συνοχεύς, procède de lui. Le premier συνοχεύς engendre donc ainsi les trois télétarques qu'il traverse et pénètre profondément, car on voit dans chacune des conclusions l'un et les plusieurs. Le deuxième συνοχεύς engendre le premier et le deuxième télétarques; car on y voit le tout et les parties et ce qui a des extrêmes. Le troisième συνοχεύς n'engendre que le premier télétarque; car ce qui a des extrêmes est limité. Il est clair sans doute aussi que le limité, *pris* comme tout et parties, puisque la preuve en a été tirée du tout, crée par là ce qui a des extrêmes; car

s'il *n'est* pas un tout, comment sera-t-il prouvé par le tout; il sera avant le tout, en tant que limité, comme il a été démontré; mais peut-être le plus vrai serait de dire que les générations s'opèrent selon les propriétés particulières. Mais il n'est pas nécessaire qu'elles procèdent d'antécédents qui leur soient contigus; ni non plus que les premières générations viennent des premiers antécédents. Il est certain que, dans les choses qui se suivent, ce qui est en soi-même et dans un autre n'est pas inféré des choses qu'on démontre présentement, mais de celles qui ont été antérieurement démontrées [1], puisque même les théologiens font naître tantôt un grand nombre de Dieux du dernier rang de Dieux d'un rang très supérieur, tantôt aussi un grand nombre de Dieux plus anciens des Dieux qui leur sont plus intimement unis, et les théologies sont pleines de semblables relations de parentage. C'est ainsi que le télétarque, qui a des extrêmes, procède du troisième des συνοχεῖς, comme chargé d'établir la limite; celui qui a commencement, milieu et fin, procède du deuxième, comme la sommation entière ou l'intégralité procède de la totalité [2]; celui qui est caractérisé par la figure, procède également de celui-ci, ou plutôt de tous les deux; car en tant qu'il a des extrêmes, il procède du premier; en tant qu'il a un moyen, du deuxième; ainsi il est certain qu'il

1. L'ordre logique est confondu avec l'ordre métaphysique. Les conclusions sont confondues avec les résultats des processions idéales. Il y a discontinuité dans les procédés de l'argumentation comme dans les processus de la génération. La loi de la continuité n'est pas nécessaire; il y a génération spontanée ou équivoque, et génération univoque, c'est-à-dire ἀφ' ἑνὸς καὶ ἐφ' ἕν. L'homme naît d'un homme et engendre un homme.

2. Ὡς παντότης ἀπὸ ὁλότητος. Kant (*Crit. de la Raison pure*, t. I, p. 379), traduit τὸ πᾶν par *universalitas* et τὸ ὅλον par *universitas*, entendant l'*universalité* de toute l'extension dans la quantité, et l'*université* de la synthèse des intuitions, c'est-à-dire de toute la compréhension selon la qualité. Il est intéressant de relever dans Kant un certain nombre des principes et des formules mêmes de Damascius : 1. La loi de l'analogie ; 2. l'idée de la série qui enveloppe: 3. l'homogénéité du divers ; 4. et la diversité de l'homogène; 5. L'affinité des espèces, fondement de la continuité des formes, qui dépend elle-même de la loi du continu dans la nature; 6. et par dessus tout, l'unité systématique et finale, considérée soit comme principe régulateur, soit comme principe constitutif. Kant, id. t. II, pp. 241 et 260.

procède *des mêmes* principes : du fini, en tant qu'il a des extrêmes, du tout, en tant qu'il a un moyen. Cependant, c'est un sujet sur lequel nous reviendrons encore une fois. Maintenant, comment fait-il produire quelque chose du fini seul, et non pas aussi de l'infini, et ensuite du tout seul et non pas aussi des parties? C'est parce qu'il tire le nom de tout l'ordre, surtout du membre le plus puissant de l'opposition, et ensuite parce que ce qui a des extrêmes a été produit du tout selon la proprieté particulière des parties.

§ 255. Troisième question : il y a dans cet ordre, comme dans le précédent, trois conclusions; par conséquent aussi même dans la sommité, trois se présentent sous une grande variété de formes, mais surtout selon les trois nombres qu'il semble ramasser dans un seul : le tout [1]. Mais, en réalité, c'est par ces nombres qu'il crée les trois triades, disposant au milieu le nombre purement nombre, selon la différence. Mais laissons-le, même dans l'ordre dont il s'agit maintenant, réunir les trois pour en faire la triade télétarchique, puisqu'il le veut ainsi. Mais ne disons pas que c'est seulement la figure qui est la conclusion, et que les autres jouent le rôle de lemmes; ne disons pas non plus, comme d'autres le font, que toutes les conclusions sans exception s'appliquent à toutes les triades [2]; mais en distinguant nous devrons assigner aux trois télétarques la triade des conclusions, et non pas la première et la deuxième selon la participation et la troisième [3] seulement selon l'hyparxis, bien que la première conclusion caractérise plutôt l'ordre des intelligibles et intellectuels; car cette conclusion est l'un et les plusieurs, c'est-à-dire le nombre unié, et non pas l'un et les plusieurs, nombre premier en puissance, — quoique chaque nombre ait été l'objet d'une démonstration, — et bien que la conclusion moyenne caractérise l'ordre moyen, et que la troi-

1. Probablement, au lieu de : τὸ ὅλον, il faudrait lire : τὸν ὅλον, sous-entendu ἀριθμόν, comme plus loin : τὸν ἁπλῶς ἀριθμόν.

2. Ou à tous les ordres.

3. Τὸ πρῶτον. Peut-être serait-il préférable de lire τόν, en le rapportant aux télétarques et non aux conclusions.

sième, c'est-à-dire la figure, caractérise le troisième ordre. En effet, comme il le dit lui-même, la conclusion moyenne peut spécifier chaque ordre; le nombre, père de la différence, peut spécifier le premier; le tout et les parties, spécifier le deuxième; le commencement, le milieu et la fin, spécifier le troisième. Il dit même qu'on peut soutenir avec quelque raison que le premier ordre n'a qu'une seule conclusion; que le deuxième, comme le tout pris en particulier, en a deux, les parties et le limité; enfin, que le troisième en a trois, comme étant rangé à la troisième place. Cependant il vaut mieux dire : la procession des conclusions est triadique, puisque, dans ce diacosme moyen, les monades se sont séparées en triades très manifestes et distinguées.

§ 256. Venons à la quatrième. Platon a connu très évidemment la fonction démiurgique et télestique de la perfection, l'une parce que, dans le *Phèdre* [1], il nomme cet ordre l'initiation Bienheureuse, τελετὴν εὐδαιμονικὴν; l'autre, parce que les âmes s'élèvent vers cet ordre pour y prendre leur nourriture et assister au banquet, car c'est là la nourriture démiurgique. Orphée ne nous parle que de la seconde :

« Ceux qui ont donné à Zeus le tonnerre et lui ont fabriqué la foudre [2] »,

et ont enseigné les arts à Athéna et à Héphaistos : il ne semble pas avoir attribué aux Cyclopes l'art *télestique* [3], à moins de

1. *Phædr.*, 248 *e*, 265 *b*, 253 *c* : τελετὴ εὐδαιμονική. Conf. Procl., *in Parm.*, I, p. 18. Timæi Lexicon, p. 407 : αἱ μυστηριώδεις θυσίαι. — Damascius joue ici sur le double sens des mots où entre la racine τέλος... Τελετή signifie l'initiation aux mystères et les mystères mêmes, institués par Dionysos (Schol. Lycophron., 273). Les mystères, aussi appelés ὄργια, μυστήρια, devaient enseigner aux initiés la vraie fin, τέλος, des choses et surtout de la vie, de la vie morale, la perfection, τελειότης. — L'art télestique est défini par Proclus (*in Tim.*, 287 *c*.) : « L'art de constituer des lieux oraculaires, χρηστήρια, de dresser les statues des Dieux sur la terre, et au moyen de certains symboles de rendre les choses composées d'une matière divisible et périssable, aptes à participer à ce Dieu, à être mue par lui, à prédire l'avenir »; — (*id.*, 355 *b*.) : « enfin, l'art de faire disparaître par le feu divin, toutes les souillures qui proviennent de la génération. » — C'est donc un art magique.

2. Procl., *in Tim.*, II, p. 100.

3. Procl., *id.*, l. l. Hermias, *in Plat. Phædr.*, p. 141. Orphica, Fr. 92. Abel.

donner un sens hiératique au tonnerre, à la foudre et à l'éclair. C'est aux Chaldéens [1] surtout que les Dieux ont donné la propriété caractéristique de cet ordre, l'art *télestique*, qu'ils nous montrent présidant aux initiations, τελεταί, ce qu'il faut appliquer, en généralisant, à toute perfection, τελειότης. Mais Platon, dans ce passage, montre à la fois l'un et l'autre [2], car il esquisse d'un trait vague par ces conclusions la *perfection* en soi, puisqu'il trace la figure des caractères, suivant l'oracle, et aussi la *perfection* spécifique de chacun (de ces caractères) qui, par ses circonscriptions propres, fait briller au devant d'elle sa lumière [3].

1. C'est-à-dire aux deux Julien, les Théurges.

2. La τελετή et la τελειότης.

3. Il y a, me semble-t-il, quelques erreurs dans le texte. Puisque Platon, dans le *Phèdre*, montre à la fois la τελετή et la τελειότης, il faut remplacer, dans la phrase suivante, le premier τελειότης par τελετή ou τελεστική. De plus, au lieu de προλαμβάνουσαν, qui n'a aucun sens, il faut ou lire προλαμβάνων ou, comme le propose Ruelle, προλάμπουσαν que donne un manuscrit. — Les caractères ou συνθήματα, étaient les marques, les signes des puissances divines, disposés selon l'art magique — Κατὰ τὸ Λόγιον. Porphyre avait écrit un livre : περὶ τῆς ἐκ Λογίων φιλοσοφίας, comme nous l'apprend Eusèbe. Ficin (*in Plot. Enn.*, II, l. III, c. 7, pp. 121 et c. 8, p. 126) dit avoir lu un livre qui portait ce titre. Ces oracles étaient de source grecque. Les Oracles chaldaïques étaient mêlés, mais surtout de source orientale. Les uns et les autres avaient pour objet la θεαγωγία, l'évocation des Dieux et la θεοπτία, la vision des Dieux. Les uns contenaient les paroles émanées des Dieux eux-mêmes, et entendues de leur bouche ; les autres, les paroles des Sages et des Mages, inspirées par les Dieux. Il n'est pas toujours facile de les distinguer. Les questions philosophiques n'étaient pas exclues de la matière de ces livres et au contraire. Proclus (*Theol. Plat.*, I, c. 21, p. 55) dit : « Dans les oracles, χρησμοί, les Dieux nous enseignent tout, les choses universelles et les choses particulières, les choses éternelles et les choses périssables » et (Procl., *in Cratyl.*, p. 77) : « Aux théurges (qui vivaient sous Marc-Aurèle) les Dieux ont révélé les ordres intelligibles et intellectuels, ont fait connaître les noms des Dieux, des Mondes divins qui expriment leur essence particulière, noms par lesquels ils les invoquent avec des pratiques convenables, pour obtenir d'eux qu'ils les écoutent favorablement. » Ils leur enseignent même l'astronomie (Procl., *in Tim.*, p. 277, IV : τὰ Λόγια τῶν ἀστέρων τὸ προπόρευμα τῶν ἀπλανῶν πολλακὶς λέγοντα), et les causes obscures des périodes célestes (Procl., *in Tim.*, IV, p. 266), en même temps que les règles des opérations magiques, θεσμοὺς τελεστικούς.

On distinguait encore des Λόγια θεουργικὰ καὶ δι' ἐπῶν et d'autres τελεσιουργικὰ χαλδαϊκά. Proclus cite un ouvrage au moins en sept livres : περὶ τῶν ζωῶν, de Julien le Mage ; un autre, du même auteur, intitulé : τὰ Ὑφηγητικά.

§ 257 [1]. [Cinquième question. La propriété de garder et de surveiller, φρουρητική, fournit à une autre chose une garde et une surveillance, et a son être uni à la chose dont elle est la propriété gardienne [2]; car la puissance qui réalise les fins, τελειοποίος, fait fonction de chef, ἐπιστάτης, et celle qui garde et surveille, celle de serviteur, ὑπηρέτης. C'est pourquoi elle ne fait pas un diacosme particulier, mais se manifeste dans l'ordre moyen tout entier, en tant qu'il a pour fonction de lier les extrêmes et d'unifier les choses séparées. C'est pourquoi elle a été donnée en partage surtout aux Συνοχεῖς, parce qu'ils enveloppent tout en eux-mêmes et contiennent. C'est ainsi que les Dieux disent :

« Il a donné à ses tourbillons de flamme la fonction de garder les sommités, en mêlant dans les συνοχεῖς une force particulière d'une ardeur extrême [3]. »

De même l'Ouranos d'Orphée veut être :

« l'Inspecteur, οὖρος, et le gardien de tout [4]. »

Les Λόγια τελεσιουργικά s'appellent Χαλδαῖκα peut-être parce qu'on en attribuait la composition à Julien, le père, qu'on appelait ὁ Χαλδαῖος (Mich. Psellus apud Allatium, *de Græcor. Opin.*, XXIX, p. 177), peut-être parce que les Chaldéens s'étaient les premiers livrés à ces arts de l'Astrologie et de la Magie (Procl., *in Tim.*, IV, p. 277 : πολλῷ πρότερον Χαλδαῖοι περὶ τῆς τῶν ἀπλανῶν κινήσεως ἐδόξασαν). Les livres des Théologiens et des Théurges étaient remplis de ces spéculations (Procl., *in Tim.*, p. 380 : τούτων πληρεῖς αἱ βίβλοι τῶν θεολόγων καὶ τῶν θεουργῶν).

Les Ζωροάστρου Λόγια cités par Nicolas Damascène, p. 461, semblent avoir différé des Λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου Μάγων, où étaient exposées les doctrines enseignées par les Dieux sur les substances intelligibles, sur les idées, et où l'on retrouve les théories et même la terminologie de Platon.

Conf., Michel Psellus, *de Dæmonibus*, p. 85 : « Les démons chez les Grecs prononçaient leurs oracles en vers héroïques; chez les Chaldéens ils parlaient dans la langue chaldaïque. »

1. M. Ruelle a traduit ce paragraphe. Voir *Rev. archéol.*, t. I, p. 308 et le *Philosophe Damascius*, p. 95.

2. Σὺν ἄλλῳ ἔχει τὸ εἶναι οὗ ἐστι. M. Ruelle traduit les derniers mots par *ubicumque est*. Je crois que le sens est : cujus est ἰδιότης φρουρητική.

3. *Orphic.*, fr. 90.

4. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 503, a cru à tort que ces mots : ὁ τοῦ Ὀρφέως se trouvaient dans Achille Tatius (*in Crat.*, p. 85) qui dit seulement : « le nom

Les Phéniciens et les Égyptiens ont aussi établi dans cet ordre le siège de la fonction de garder.

§ 258. Comment maintenant faut-il concevoir les trois conclusions : car c'est là la sixième question posée. Il a lui-même eu en vue des notions séparées, et il a préféré, comme il avait fait la substance, diviser aussi la perfection en trois, selon qu'elle *demeure, procède* ou se *retourne*. Le caractère, σύνθημα, signe de la perfection selon la *persistance* est d'avoir des extrêmes ; car la substance qui *demeure* veut plonger ses racines dans sa sommité propre ; le caractère et le signe de la perfection selon la procession, est d'être commencement, milieu et fin, car la procession la plus parfaite se divise en ces trois moments. Le signe de la perfection selon la conversion est la figure, parce que la figure, tout en maintenant la procession, penche aussi et se porte vers son principe propre, et si elle est une limite enfermante, συγκλεῖον, elle donne à la substance la force de revenir à elle-même. De ces trois perfections, le premier télétarque fournit la première, le deuxième la deuxième, le troisième la troisième.

§ 259. Venons à la septième question [1] : de même que le troisième diacosme des intelligibles procède dans la multiplicité infinie, de même celui-ci procède dans l'infinité des figures rectilignes ; et de même que, là-haut, le tout dirige et précède la multiplicité, de même, dans cet ordre, la dirige ce qui a des extrêmes, car c'est de lui que *les trois* sont ramenés à l'unité. Car ce qui a des extrêmes a aussi un milieu : or c'est là la figure. Et de même que cet ordre supérieur est l'intégralité de l'ordre intelligible, comme il est dit dans le

d'Ouranos répond vraiment au sens : ἐτυμολογεῖται, car ayant la forme sphérique, il nous veille du dedans de lui-même, c'est-à-dire il nous garde. » Note de Ruelle. — On retrouve dans les Védas (VII, 5, 17, 3 ; — II, 3, 6, 4) ces Dieux inspecteurs et gardiens, *Spaças*, qui ont les yeux fixés sur le Ciel et sur la Terre. L'hymne d'Orphée dit d'Ouranos (v. 5) :

Οὐράνιος χθόνιος τε φύλαξ πάντων περιθληθείς.

Conf. Cornutus, ch. I, et *Etymol. M.* voc.

1. Quel est le rapport de cet ordre à la troisième classe des intelligibles ?

*Théétète* [1], et est l'animal parfait, comme il est dit dans le *Timée* [2], de même cet ordre-ci est milieu et extrêmes. Et de même que celui-ci fait retourner la division intellectuelle à la totalité συνοχική, de même l'autre ordre ramasse la division intelligible dans l'éternité. C'est pourquoi l'un et l'autre sont appelés *Clé* par les Dieux eux-mêmes.

§ 260. Nous avons déjà plus haut [3] répondu à la troisième question [4]. Bornons-nous maintenant à dire que Parménide enseigne souvent la procession venant des causes antécédentes et supérieures, souvent aussi, comme ici, la procession venant du même ordre, parfois aussi la procession spontanée, αὐθυπόστατον, comme il a coutume de le faire dans la partie qui suit. Évidemment, il faut dire qu'un tel être est posé [5] comme déjà limité, et qu'il a projeté la figure, s'il est limite enfermante.

§ 261. Neuvième question : Comment faut-il concevoir la figure et les espèces de la figure? Nous concevons la figure comme la circonscription de la substance dans son tout, selon laquelle circonscription elle est se dessinant à elle-même ses contours [6]. C'est pourquoi la figure est antérieure à la raison, parce que la raison se dessine elle-même ses propres contours, en tant qu'elle se penche et se ramasse en elle-même, et il en est [7] de même de chaque espèce, qui est ronde, droite,

1. *Thææt.*, p. 205 *a*. Ὅλον δὲ οὐ ταὐτὸν τοῦτο ἔσται οὗ ἂν μηδαμῇ μηδὲν ἀποστατῇ... οὐδὲν διαφέρειν πᾶν τε καὶ ὅλον. *Soph.*, 244 *a*. Τοιοῦτόν γε ὂν τὸ ὄν (c'est-à-dire ὅλον) μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει.

2. *Tim.*, p. 31 *b*. Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ.

3. On ne voit pas où : il semble qu'il y a ici une lacune.

4. Ainsi conçue : « D'où explique-t-il la production du troisième télétarque? Est-ce de causes préexistantes, ou de causes spontanées, lorsqu'il amène les conclusions divines? »

5. Au lieu de προσκεῖσθαι, être réuni, je lis προκεῖσθαι.

6. Conf. *Parm.*, 137 *e*. Platon ne dit pas tout à fait cela : mais seulement qu'il n'y a que deux figures : l'une sphérique, dont tous les extrêmes sont en tout sens à égale distance du centre; l'autre rectiligne, dont le milieu est ἐπίπροσθεν de ses deux extrêmes. Cette définition de la ligne droite n'est pas des plus claires, car on ne sait comment interpréter ἐπίπροσθεν, en avant de. Proclus, au lieu d'ἐπίπροσθεν, donne ἐπιπροσθοῦν, le droit est οὗ τὸ μέσον ἐπιπροσθοῦν τοῖς ἄκροις, ce qui s'oppose aux extrêmes.

7. La figure est avant la raison, parce que dans son mouvement la raison,

mélangée, selon la propriété de chacun des Dieux qui ont figure. Car pourquoi les Pythagoriciens ont-ils consacré à l'un le cercle, à l'autre le triangle, à l'autre le tétragone, à chacun des autres une autre des figures rectilignes aussi bien que mélangées, comme les demi-cercles aux Dioscures [1]? Souvent même, Philolaüs, un des plus savants d'entre eux [2], attribue à un même Dieu plusieurs figures différentes, suivant la diversité de ses propriétés multiples. Il est certain, pour parler en général [3], que la figure circulaire est commune à tous les Dieux intellectuels en tant qu'intellectuels, les figures rectilignes différentes sont propres à chacun de ces Dieux différents, suivant les propriétés particulières des nombres, des angles et des côtés. Par exemple le triangle est propre à Athéna, le tétragone à Hermès, comme le dit déjà Philolaüs, et dans le tétragone, tel angle est propre à Rhéa, tel autre à Héra, et les autres à d'autres déesses. La théologie détermine complètement et fixe les attributions des figures.

§ 262. Enfin, sur la dixième et dernière question [4], disons, — ce qui, semble-t-il, est compris d'une façon plus générale (dans ce que nous avons dit plus haut), — que ce qui est compris dans un angle est une figure, quoiqu'il ne soit pas enfermé ; que ce qui est perçu dans une seule ligne, et l'hélice, qui n'est pas non plus enfermante, seront une figure pour nous, comme pour la théologie. En effet, cette figure appartient à quelque Dieu, — l'angle par exemple, chez les Égyptiens, a une consécration. L'hélice également et beaucoup d'autres lignes qui ne sont pas enfermantes sont admises comme figures : comme, chez les Égyptiens, ce qu'on appelle Tèt, qui est une seule ligne droite et trois lignes transversales

qui se replie sur elle-même, prend une figure, la figure sphérique, qui, logiquement, ainsi la doit précéder dans l'être. Si la figure n'existait pas, comment la raison prendrait-elle figure?

1. Conf. Procl., *Theol. Plat.*, II, 1, p. 77 : Καὶ γὰρ (οἱ Πυθαγόρειοι) ἀριθμοὺς ἀνεῖσαν τοῖς θεοῖς καὶ τὰ σχήματα.

2. Ἐν τούτοις σοφός. Ruelle : « In hoc sapiens ».

3. Ὡς καθόλου εἰπεῖν, Ruelle : « summatim. »

4. Qui n'est pas formulée dans la série des questions au § 252.

appuyées sur elle, l'une en haut et deux au-dessous de la première [1], et telle autre encore chez les Héliopolitains, et telle autre chez les habitants de Gaza qui la consacrent à Zeus. A quoi bon s'étendre sur ce point, puisque les Dieux, dans les *Oracles*, nous font connaître une figure formée d'une seule ligne ployée en courbe, et qu'ils font un grand usage de la figure unilinéaire ? En un mot, puisque avoir des extrêmes, plus un commencement, un milieu et une fin, convient à la ligne, pourquoi ne serait-elle pas aussi une figure, dont l'existence est prouvée par ces caractères ?

§ 263. Passons à l'examen du texte et recherchons d'abord comment il induit ce qui a des extrêmes, du limité, comme s'il était une autre chose ? Car, en quoi diffèrent être limité et avoir des extrêmes ?

Deuxièmement : Comment dérive-t-il du tout, ce qui a commencement, milieu et fin, puisque ce sont-là les parties dont le tout est composé, comme il le dit ? Il semble prouver le même par le même.

Troisièmement : Comment n'a-t-il pas démontré la figure d'abord, au lieu d'amener dans la discussion tout de suite

1. M. Maspero sur ce passage a écrit la note suivante, à la prière de M. Ruelle qui la reproduit : « Par le mot *tèt* les Égyptiens exprimaient l'image d'un autel, dit-on, formé de trois ou quatre étages :

et auquel ils donnaient le nom de Zodou, Zédou, plus tard Dodou, Dédou, et aux temps des Grecs et des Romains, le nom vulgarisé de *dèd, tèt*. La figure qui le représente souvent dans les inscriptions, concorde parfaitement avec la description de Damascius... Cette image représentait *Osiris* chez les habitants de Mendès; des habitants de Mendès, la coutume passa aux habitants d'Héliopolis et de là aux autres Égyptiens de désigner *Osiris* par le *tèt* ». Je trouve ce symbole, mais avec quatre barres transversales 𓋹, et désigné par le monosyllabe *tat*, dans la traduction des titres des chapitres du *Rituel funéraire* des Égyptiens, par M. de Rougé; au n° 100, la vignette représente : « Le défunt conduisant avec une perche la barque où le dieu *Ra* est assis. Derrière le dieu est l'oiseau *Vennou*, symbole du retour périodique du Soleil. Devant la barque est dressée l'enseigne de l'Orient, but du voyage nocturne. Le dieu *Ptah* est auprès du symbole *tat*. 𓋹 (*Revue archéol.*, 1860, t. I, p. 82). M. de Rougé ne donne pas le sens de ce symbole et ajoute qu'il a été peu expliqué jusqu'ici.

des figures déterminées; car il dit : « L'un étant tel, devra participer à une figure déterminée [1] » ?

Quatrièmement : Il demande lui-même pourquoi il n'a pas rassemblé les trois conclusions en une seule, comme il a coutume de le faire ailleurs [2].

Il répond à cettte dernière question, que c'est à cet ordre que commence la division intellectuelle, d'où elle descend en s'abaissant selon la compréhension des conclusions. C'est pourquoi les dieux divisent aussi cet ordre en sept; mais il vaut mieux, puisque cela montre la multiplicité et la division, ramener la cause cherchée à l'analogie de la multiplicité infinie ; car cela est plus dans l'esprit platonicien [3]. Sans doute la divisibilité convient à l'intégralité de cet ordre, suivant lequel est faite la distinction du commencement, du milieu et de la fin. Peut-être est-ce le développement trop long des conclusions qui a empêché de les réunir, et si, en outre, il ne les avait considérées que comme une seule, il aurait presque été amené à redire les mêmes choses. En outre, c'est à la fin que cette synthèse est nécessaire, soit à cause de l'étendue des démonstrations, soit à cause de leur dispersion, comme dans l'ordre qui précède celui-ci. Enfin, il faut encore considérer ceci : qu'il n'a pas fait cela partout dans la partie qui précède.

A la troisième difficulté posée, il faut dire que, même dans les négations, il a fait la même chose, et cela peut-être pour être plus court, ou parce que, par les espèces, il expose le genre d'une façon plus intelligible, ou bien pour montrer que cet ordre est triadique dans toute son étendue (car ce qui a des extrêmes est conçu par une relation au moyen, qui a des extrêmes), et parce que l'ordre qui le précède est dyadique ; car chacune des conclusions de cet ordre est dyade ; tandis que le premier est monadique ; car il a été démontré que le nombre est celui-ci unié, celui-là différencié, l'autre substantiel.

1. *Parm.*, 145 *b*. ajoute : « soit ronde, soit rectiligne ».
2. Procl., *Theol. Plat.*, V, 2, p. 250 : τίς ἡ διαίρεσις τῶν νοερῶν θεῶν.
3. Τοῦτο γὰρ πλατωνικώτερον.

A la deuxième, il faut remarquer que les mêmes genres ne sont pas pris dans le même sens dans les différents ordres, et nous le verrons aussi dans les diacosmes suivants. Mais ici la totalité, ὁλότης, est prise comme intégralité, παντότης [1]; car, commencement, milieu et fin est l'intégralité qu'il a cru bon d'appeler totalité selon la participation, de même qu'il a fait de ces trois parties la totalité selon la cause; de sorte que c'est cette totalité qui enfante, et que l'intégralité, qui a commencement, milieu et fin, est enfantée. Car si la totalité est aussi composée de ces éléments, c'est comme continus et comme parties ; tandis que l'intégralité en est bien formée, mais en tant que séparés et complets en soi [2]. En outre, la totalité est formée de ces facteurs en tant qu'elle les précède, et en est la cause; l'intégralité, en tant qu'elle en est le rassemblement, le concours, et en ce que, en tant que un tout, ὅλον, elle est un tout par participation. Car elle s'abaisse selon la compréhension, συνοχή; elle est donc par soi-même intégralité au lieu de totalité, et perfection au lieu de *compréhension;* car les projections des choses secondes coexistent toujours dans les abaissements des choses antécédentes, et les hyparxis de celles-ci sont concentrées dans les participations de celles-là. Si donc elle est un tout selon la participation, elle est chose parfaite par hyparxis.

Maintenant, à la première objection, nous dirons que la limite [3] *était,* ἦν, une sorte de tout; car un tout est contenu dans son tout par la limite, et la limite, dans le tout, n'est pas séparée du limité. Or, ce qui a des extrêmes veut avoir des limites séparées : c'est pour cela que le moyen est en rapport par sa propre nature avec les limites; il est simplement limité, mais n'est pas cependant divisé en moyen et extrêmes. En outre, le limité est plutôt substance, ce qui a

1. Nous avons vu, plus haut, § 260, que Platon (*Théétète,* 205 *a*) ne voit pas de différence entre l'intégralité, πᾶν, et la totalité, ὅλον.

2. Τελείων, formant chacun un tout complet.

3. L'imparfait ἦν se met souvent en grec à la place du présent pour indiquer qu'une chose qui dure dans le présent existait déjà précédemment. Conf. Plat., *Rep.,* I, 335 *c* : οὐκ ἦν σοφὸς ὁ ταῦτα εἰπών. « N'*était*-il pas (ou n'*est*-il pas) un sage celui qui a dit cela. »

des extrêmes est plutôt un accident de la substance. Peut-être aussi le limité est-il double : l'un comme un tout, l'autre comme une somme complète.

§ 264. Du premier ordre intellectuel [1].

Au sujet du premier ordre intellectuel dont nous allons traiter, voici quelques questions que nous nous proposons à nous-mêmes.

*Primo.* Pourquoi, après la procession triadique, est-ce la procession septennaire qui se manifeste? Pourquoi pas la tétradique, la cinquième, la sixième? [2].

*Secundo.* Pourquoi le nombre sept convient-il à la raison, ce qui a fait que chez les Pythagoriciens il est appelé : la lumière selon la raison?

Après quoi, *tertio,* nous devrons examiner si Parménide enseigne l'hebdomade, ou exclusivement la triade, et pourquoi?

*Quarto.* Quelle est la substance propre des intelligibles, celle des intelligibles et intellectuels, celle des intellectuels?

*Quinto.* Quelle est la division trichotomique des intellectuels, et comment existe, ὑφέστηκεν [3], chaque ordre intellectuel?

*Sexto.* Qu'est-ce que : le *en soi-même* et *dans un autre* du premier ordre intellectuel? A-t-il le sens que les commentateurs lui donnent, ou tout autre?

*Septimo* [4]. Qu'est-ce que le meilleur de cet ordre, c'est-à-dire le « *dans soi-même* », et sous quelle notion faut-il le concevoir?

*Octavo.* Quelle est la preuve du : *dans un autre*, et faut-il l'admettre comme vraie?

*Nono.* Pourquoi les genres qui sont avant les intellectuels ne sont-ils pas aussi et dans eux-mêmes et dans d'autres? De plus, pourquoi la raison n'est-elle pas aussi dans ce qui

1. Chacune des trois classes : intelligible, intelligible et intellectuel, intellectuel, se divise donc en trois ordres, de sorte qu'on a une Ennéade.

2. Conf. Ruelle, *le Philosophe Damascius,* p. 99. *Rev. arch.*, t. II, p. 196, a traduit ce morceau.

3. Quel est le mode d'hypostase de...

4. Le mot ἕβδομον est omis ici.

est au-dessus d'elle en lui étant contiguë, comme dans un autre, et surtout dans ce qui est son propre causant, car celui-ci, par sa propre nature, est l'un et l'autre, puisque *l'autre* [1] est avant elle?

*Decimo.* Comment le même *nombre* [2] n'est-il pas dans les choses corporelles et matérielles, et en général dans les choses engendrées, si le mode de la démonstration est celui du : *dans soi-même* et *dans un autre?*

*Undecimo.* Il faudra rechercher si le premièrement *dans soi-même,* est le premièrement subsistant par soi-même, qui n'est pas encore *soi-même* [3].

*Duodecimo.* Il faudra répondre à la difficulté : comment ce qui est en tous est-il aussi dans chacun, et si, parce qu'il n'est pas dans un, il n'est pas non plus dans tous : difficulté qu'il soulève lui-même et expose plus clairement.

*Tertio decimo.* Pourquoi n'a-t-il pas démontré le : *dans soi-même* et *dans un autre* par la conclusion qui est liée sans discontinuité à cette question, et pourquoi remonte-t-il pour cela plus haut et plus loin, et, en un mot, pourquoi les raisonnements antécédents qui leur sont liés sans discontinuité ne produisent-ils pas les raisonnements qui les suivent immédiatement?

§ 265. Répondant d'abord à la première question, disons en premier lieu ceci, qui est une chose très véritable, à savoir que les Dieux révèlent les nombres divins qui leur appartiennent [4] à eux-mêmes, et que la raison humaine n'aurait pas l'audace d'affirmer quoi que ce soit sur de telles questions; à la vérité, elle pourrait démontrer qu'il faut qu'il y ait un diacosme intellectuel, un diacosme intelligible et intellectuel et un diacosme intelligible; que l'un de ces dia-

1. Τὸ ἕτερον... n'importe lequel des deux; car il sera l'autre par rapport à son autre.

2. Dans la réponse à cette objection, § 274 il n'est pas question de nombre. Je proposerais de lire λόγος; « comment le même argument ne s'applique-t-il pas ici? » il y a d'ailleurs une lacune dans le texte : εἰ τοῦ ἐν ἑαυτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ τῆς ἀποδείξεως τρόπος.

3. Différence du τὸ ἐν ἑαυτῷ et du τὸ αὐθυπόστατον.

4. Chaque dieu a ses nombres à lui, qu'il manifeste particulièrement.

cosmes est unifié, autant que possible, l'autre est distingué, le troisième ou moyen, est les deux à la fois; cela encore, elle pourrait le démontrer rigoureusement. Mais qui pourrait arriver par le raisonnement à la conclusion que l'un de ces diacosmes est monadique, que l'autre est triadique, et l'autre enfin hebdomadique, et qui, ayant abouti à cette conclusion, aurait l'audace d'affirmer qu'elle est vraie, à moins d'avoir eu la bonne fortune d'entendre les *Voix*, qui ont fait cesser ses doutes [1] ? Car ce sont les Dieux qui nous ont appris qu'après le nombre triadique existe le nombre intellectuel, hebdomadique, comme l'ont fait Orphée lui-même, puis les Pythagoriciens, puis les Phéniciens, qui dans leurs mythes ont donné sept têtes à Kronos. Cependant, après avoir reçu ces vérités des Dieux, il n'est pas déraisonnable que nous les complétions par quelques idées purement humaines, fortifiées des traditions et des enseignements *des Dieux* [2] et des hommes divins. Disons donc, pour commencer par le nombre, que la procession, partie de la monade, procédant dans la triade et se retournant sur la monade, devient hebdomade [3]; car même la raison, procédant de l'intelligible et se retournant vers lui, est devenue raison par son contact avec l'intelligible, ainsi : monade, dyade et triade ; mais à son tour l'hebdomade est monade. Et ainsi, partant des faits, il était nécessaire que les Dieux intellectuels procédassent triadiquement, afin que leur procession fût parfaite en se divisant en commencement, milieu et fin ; car c'est une propriété qui s'est manifestée immédiatement. Mais puisque leur nature est par elle-même matérielle, ont été projetés

1. Ταῖς φημαῖς, les voix (d'en haut). Ce recours à une inspiration d'en haut, cet aveu de l'impuissance de la raison humaine pour découvrir les vérités d'ordre supérieur, se retrouvent § 388. Ruelle traduit : « nisi cælesti famæ acquiesceret. »

2. Le mot Dieux est tantôt pris dans son propre sens, tantôt dans un sens métaphorique, et alors il signifie les grands philosophes.

3. Puisque l'ἐπιστρόφη traverse le même nombre de stations que la procession. Voir § 208 : « Le caractère le plus divin de la procession des nombres est que les mêmes intermédiaires que la procession traverse, le retour, ἡ ἐπάνοδος, les parcourt en sens contraire. »

aussi les Dieux implacables, ἀμείλικτοι [1], qui ont donné aux intelligibles [2] la force de ne pas incliner vers les choses inférieures, et qui, bien que trois, sont devenus des personnes individuelles, αὐτοί [3]. Car ils ne se manifestent pas tous en tout, mais, comme qui dirait, là où l'on a besoin d'eux, et où la séparation leur fournit, en rompant l'union, une hypostase prédominante. Mais puisque la séparation a place en eux, il fallait que se manifestât aussi une cause séparative et distinctive, que les Dieux ont appelée pour cette raison même : vêtu d'une ceinture.

« Car le Dieu intellectuel distingue, comme une sorte d'hymen [4] pourvu d'une ceinture ».

Et cette membrane sépare les ἀμείλικτοι de ceux qui les

1. Ἀμείλικτοι. Le mot d'origine douteuse paraît exprimer un état de répugnance invincible à toute communication, à toute sympathie, par suite à la pitié. Benfey rattache le positif : μείλ-ια, μείλ-ι-χος à la R. μελιτ, miel. Pott et G. Curtius, à la R. sanskrite *Mil* (marl) amplecti, societatem inire ; Bopp, à la R. sankr. *mṛd.* blandus. Les Dieux ἀμείλικτοι sont ainsi des Dieux durs, irréconciliables. Proclus (*in Parm.*, t. IV, p. 40) cite ce nom avec ceux de *Zones, Azones, Sources,* Συνοχεῖς, comme venant des Assyriens, et désignant les dieux auxquels les Orphiques, d'une part, et la philosophie (ἡ διαλεκτική) donnent d'autres noms. Damascius les caractérise au § 270 par la propriété du *dans soi-même et dans un autre,* et de posséder la vertu de se retourner vers le meilleur ; au § 278, il qualifie de ce nom les Curètes, fils de Rhéa et Rhéa elle-même ; au § 282, il identifie le sens de ce mot *au repos,* ἡ στάσις, en opposition à la déesse Zoogone qui est mouvement. Conf. Proclus, *Theol. Plat.*, V, c. 35, p. 323. Æmil. Portus, éd. Lindenbrog, Hamb. 1618. — Les ἀμείλικτοι semblent être les foudres qui annoncent la puissance divine et n'épargnent personne.

2. M. Ruelle construit et entend tout autrement ce passage très obscur.

3. Je préférerais lire νοεροῖς.

4. L'hymen est une membrane, et la raison est séparée en facultés par une sorte de membrane intellectuelle. Le dieu ὑπεζωκώς est le dernier dieu de l'ordre intellectuel. Procl., *in Remp.*, 71, 38. P. : « Imitant la source intellectuelle de la distinction des êtres les uns avec les autres, que nous avons l'habitude, empruntée à la Théosophie barbare, d'appeler ὑπεζωκώς. » C'est une monade qui, ajoutée aux deux triades des κοσμαγοί et des ἀμείλικτοι, constitue l'hebdomade propre aux Dieux intellectuels (Procl., *Theol. Plat.*, 249 et 254). Kroll (*Orac. chald.*, p. 22) traduit le mot par *subjectus ;* Thilo (*de Cœl. Empyr.*, 1839), I, 7, par *succinctus.* Cette membrane dans le ciel ne parait pas être autre chose que le feu, qui sépare les choses hypercosmiques des choses cosmiques.

précédent et les uns des autres ; elle fait l'office de destructeur de l'union [1]. Les Dieux ἀμείλικτοι naissent de la matière et sont suspendus à toutes les choses inférieures. S'ils sont trois, celui-là [2] est un, et il est un, parce qu'il a la fonction de *diviseur*. — Chose étonnante, mais il faut bien savoir que le Dieu *pourvu* d'une ceinture est une monade triadique. C'est ainsi qu'il l'entend ; mais le chef de notre école [3] a dit qu'il fallait que le Dieu *diviseur* ne fût qu'un seul et unique Dieu, qui ne connût pas la distinction ; car il fallait que l'un producteur de la pluralité subsistât, puisqu'il est le causant des plusieurs qui ne sont pas encore. Et s'il commence son activité par lui-même, les plusieurs seront selon l'un, et selon la propriété particulière seulement : c'est-à-dire qu'il créera des plusieurs distingués les uns des autres. Mais je renvoie cette discussion aux *Conférences chaldaïques* [4] ; car c'est un sujet qui leur appartient en commun. Maintenant je veux exposer une autre interprétation de l'hebdomade intellectuelle, tirée et des choses et des nombres. C'est lui-même [5] donc qui nous a enseigné que la monade convient à l'un-être, parce qu'elle est elle-même un monde sans différence ; qu'à la médianité intelligible appartient la dyade, parce qu'elle commence une sorte de procession ; qu'à la multiplicité infinie convient la triade, parce que la multiplicité commence par la triade et que la raison est intelligible ; la tétrade convient à la *sommité* des intelligibles et intellectuels, comme *source de tout le nombre éternel ;* la pentade, au diacosme συνοχικός, parce qu'elle rassemble et contient dans le cercle tout le mouvement périphérique de ce monde, et parce qu'elle est la tétrade retournant à la monade. L'hexade, comme parfaite, convient au diacosme télésiurgique. Il faut donc que l'hebdomade soit en rapport harmo-

1. Διαλύτης, la force dissolvante.
2. L'ὑπεζωκώς.
3. Qui? Isidore ou, comme le suggère M. Ruelle, Ammonius fils d'Hermias, que Simplicius (*in Phys.*, p. 1363, éd. Diels) appelle également son maître : γέγραπται δὲ βίβλιον ὅλον Ἀμμονίῳ τῷ ἐμῷ καθηγεμόνι.
4. Συνουσίας. Est-ce un ouvrage de lui ou d'un autre ?
5. Proclus, *Theol. Plat.*, p. 231, l. 49.

nique avec le tout intellectuel, par une suite nécessaire, et parce qu'elle est l'hexade se retournant à la monade ; car la raison aussi, qui est parfaite, se retourne à l'intelligible. Ensuite vient l'ogdoade, qui convient aux dieux hypercosmiques, parce qu'ils président à la division universelle et se dispersent dans tout, et, en tant qu'assimilateurs, prennent leur repos [1] dans l'enharmonique de l'ogdoade [2]. Aux Dieux Ἀπόλυτοι indépendants convient l'ennéade, comme supérieure à la décade, mais lui étant contiguë et comme procédant dans tout avec sa conversion propre. Il reste donc pour les Dieux encosmiques la décade qui reçoit tout et est la procession de tous les nombres. Nous nous arrêtons là sur ce point.

§ 266. Pour aborder dès maintenant le deuxième de nos *Problèmes* [3], je dirai qu'il est clair qu'à Kronos [4] convient surtout et éminemment l'hebdomade, comme le disent aussi les Phéniciens ; car il est le premier *une fois au-delà* qui communique aux Dieux eux-mêmes l'hebdomade, et c'est par lui que par participation elle est ensuite communiquée aux autres choses :

« Car c'est de lui que s'élancent et jaillissent et les foudres implacables, et les ballons récéleurs de la flamme, qui rayonnent de l'éclat d'Hécate née d'un père, et la fleur du feu revêtue d'une ceinture, et le souffle [5] violent qui est au-delà du feu [6]. »

A Rhéa est consacrée l'ogdoade ; à Zeus, l'ennéade ; à celui-ci, comme raison dernière, et comme avalant la première qui était triade ; à Rhéa, parce qu'elle se meut dans l'univers, selon ses divisions, et qu'elle n'en est pas moins immobile, stable et semblable à une masse cubique ; à Kro-

1. Ἐπαναπαυομένοις.
2. L'octave, où s'arrête et se repose la succession enharmonique des tons.
3. Προβλημάτων : pourquoi l'hebdomade convient-elle à la raison ?
4. Un manuscrit que Ruelle dans son mémoire avait suivi, donne κώνῳ. Il a rétabli Κρόνῳ dans son édition.
5. Πνεῦμα.
6. Conf. Joh. Clericus, *Zoroastr.*, v. 119-123 (Stanley, *Hist. Philos.*, l. IV). Note de Ruelle.

nos, l'hebdomade, comme subsistant par elle-même et jouissant d'un état semblable à l'un [1], et parce que, selon la génération, elle n'est ni suspendue aux choses qui la précèdent, et ne suspend pas non plus à soi-même les choses qui sont après elle-même, mais elle les contient à l'intérieur en elle-même, de manière à paraître être sans génération et subsister par elle-même. Mais cependant son état, semblable à l'un (monoïde), et qui procède exclusivement de la monade, comment ne conviendrait-il pas à ce qu'on célèbre sous le titre de : *une fois au-delà*. De plus, sa propriété d'être sans mélange, convient parfaitement à la raison immatérielle, comme aussi l'état d'indivisibilité convient à cette raison qui possède une substance sans mélange. Et si l'hebdomade est *télésiurgique*, comme le montre la nature des choses qui deviennent, elle sera par là attribuée au démiurge. Et si elle embrasse et enveloppe l'harmonie de l'octave [2], elle appartiendra particulièrement à sa propre médianité qui met l'harmonie dans tout le diacosme intellectuel, à cette médianité qui réunit dans le même centre les deux pères, comme elle réunit partout, dans une monade médiane, les deux triades extrêmes, et comme en outre, elle réunit d'une façon merveilleuse, dans une monade une, l'hénade des sources particulières. Voilà donc comment l'hebdomade se manifeste intimement unie au diacosme intellectuel, et surtout à la source de tous les ordres intellectuels, à le : une fois au-delà [3].

§ 267. Répondons à la troisième question, à savoir si Parménide affirme de chaque un l'antithèse entière, c'est-à-dire l'un et l'être ensemble de la première hénade ; le tout et les parties de la deuxième ; les deux réunis étant conçus

1. Μονοειδής, monoïde.

2. Διὰ πασῶν.

3. Procl., *in Tim.*, 200 *d*. « A Apollon on consacre l'heptade, parce qu'elle contient toutes les symphonies, » et on appelait le Dieu *Hebdomagétas* et on faisait le septième jour la fête du Dieu : « Car c'est en ce jour que Lêto engendra Apollon à la lumière d'or. » Clem. Al., *Strom.*, VII, 744 : « Ἡ τετρὰς Ἑρμοῦ, ἡ παρασκευὴ Ἀφροδίτης ἐπιφημίζεται. » S. Aug., *in Psalm.*, 93, p. 751, t. V, éd. des Bénéd. « Tertia Sabbati feria, quem olim Martis vocant. — Quinta feria, qui Mercuri dies dicitur a paganis et a multis Christianorum. »

comme un ; l'un être en son tout et l'infinie multitude des êtres un, de la troisième hénade ; en outre l'un et les plusieurs, de la sommité des intelligibles et intellectuels ; car chaque monade de cette sommité, un plusieurs, est l'un ; l'être est différent du principe ; le tout et les parties, de la médianité ; les derniers et le terme moyen, de la fin. Il faut donc que *dans soi-même et dans un autre* soit dit d'un seul et unique ordre, le premier des sept Sources ; il en sera de même du : *en repos et mû ;* et aussi de : *le même et l'autre ;* et ce qui vient à la suite admettra les mêmes prédicats. Donc, il ne faudra pas prendre un des membres de l'antithèse pour le père, et entendre l'autre du Dieu implacable [1]. Deuxièmement, si le Dieu implacable est *le dans soi-même* ou *le en repos* ou *l'autre,* que seront les pères eux-mêmes ? Par exemple le premier père sera donc *le dans un autre ;* mais ceci, dit-il, est le symbole du contact avec ce qui précède, de même que *le dans soi-même* est le symbole de l'excédant qui distingue une chose de celles qui viennent après elle en la surpassant. Il n'aura donc pas par soi quelque marque caractéristique de sa propre substance, de sorte que la Déesse zoogone n'en aura pas non plus, puisque *le en repos* est l'*implacable* par soi et qu'elle se meut vers ce qui est avant elle. Troisièmement, pourquoi, dans le troisième, ne trouve-t-on pas l'identité implacable, mais la différence ; car la différence est analogue au : *dans un autre* et *au mû.* Quatrièmement, pourquoi voulons-nous absolument faire ceux-ci implacables, tandis que lui désignerait : *le Dieu pourvu d'une ceinture,* puisque le *dans soi-même* et *par soi-même,* séparément des autres, est le caractère propre de celui-ci. Il est donc vrai que les caractères particuliers et propres des autres se manifestent aussi dans les pères. Car, dans Orphée, Kronos, qui est Titan, selon son propre Dieu pourvu d'une ceinture [2], absorbe aussi ses propres générations selon son Dieu implacable. Et même le

1. Le texte dit : τὸ μὲν... ἐπὶ τοῦ πατρὸς... τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀμειλίκτου... je lis : ἐπὶ τοῦ ἀμ, au lieu de ἀπὸ....

2. Je lirais volontiers κατὰ τὸ ἑαυτοῦ ὑπεζωκός, au lieu de τὸν... ὑπεζωκότα.

nom Κορόνους exprime la raison (νοῦς) et le Curète (l'écuyer) du Dieu, et de plus le Dieu pourvu d'une ceinture. Car la raison pure, καθαρός, n'est pas aussi, en outre, un intelligible, mais seulement raison se coupant elle-même et se séparant de tout, selon sa propre circonscription. Et cependant nous nommons Kronos un seul Dieu : de sorte que ces trois antithèses désigneront pour nous les trois pères intellectuels [1].

Cela peut s'appliquer par le système de la *Théocrasie*, qui fond les Dieux et leurs actes les uns dans les autres.

1. Dans la mythologie des hymnes védiques, *les Pères* sont les âmes des morts, dont le souverain dans le Ciel est Jama, le Jima et le Dschemschid Iranien. Conf. Christ. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, premier volume, p. 767. — Les trois pères : Suidas au mot Τριτοπάτορες nous dit : « Démon prétend que les Τριτοπάτορες sont les vents. Philochore (qui les appelle τριτοπάτρεις comme le Gr. Etym. et Phavorinus, tandis qu'Hésychius leur donne le nom de τριπάτρεις · οἱ πρῶτοι γεννώμενοι) dit que ce sont les premiers êtres nés, πάντων γεγονέναι πρώτους. Les hommes d'alors, dit-il, ont su que Gê et Hélios, qu'il appelle Apollon, sont leurs parents, γονεῖς, et que ceux qui sont nés d'eux (de Gê et d'Hélios) sont leurs troisièmes pères. Phanodème rapporte que les Athéniens sont les seuls à leur faire des sacrifices et que ce sont eux qu'ils prient d'être favorables à la génération des enfants, quand ils vont se marier. Orphée, dans son ouvrage : Τὸ Φυσικόν, nomme les Τριτοπατέρες : Amalcide, Protoclès et Protocléon ; ce sont les portiers et les gardiens des vents. L'auteur du livre τὸ ἐξηγητικόν (libros rituales exegetarum qui iidem sunt ac juris pontificalis interpretes) les fait enfants d'Uranos et de Gê, et les nomme Kottos, Briarée et Gygès. Hésychius résume ces notices dans ces termes : « Les Τριτοπάτορες sont les vents, nés d'Uranus et de Gê, qui président à la génération, τῆς γενέσεως ἀρχηγούς : les derniers sont les προπάτορες — (ainsi les τριτοπάτορες sont les trois premiers êtres qui aient eu des pères, et ces premiers pères sont les προπάτορες). Photius : « Τριτοπάτωρ τριτοπατρεῖς : les uns disent que ce sont les vents ; Philochore, que ce sont les premiers nés, fils de Gê et d'Uranos, qui président à la génération. Dans les poèmes orphiques, on les fait fils des vents. » Le scholiaste d'Homère, *Od.*, K. 2. « Les mythes considéraient Æole comme le maître des vents, comme aussi Amaclide, Protoclès et Protocréon, comme dit Orphée. » Enfin, dans les *Anecdota* de Bekker, p. 307, un grammairien donne cette notice : « Τριπάτορες, — les uns en font les premières archégètes (de la génération, sans doute) les autres, les troisièmes, à partir du père, c'est-à-dire les pères des grand-pères, πρόπαπποι. » Lobeck, à qui j'emprunte ces citations (*Aglaoph.*, t. I, 753, sqq.) cherche à expliquer comment les vents ont pu recevoir ce titre et les fonctions qu'il semble désigner. Il rappelle qu'Aristote (de *An.*, 1, 5, 485 *b*) mentionne que, d'après les doctrines orphiques, ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος, ce sont les vents qui apportent du grand Tout le souffle vital au nouveau-né, c'est-à-dire l'âme, ψυχή, et Sim-

Pourquoi donc Platon ne nous enseigne-t-il pas l'hebdomade entière, quoiqu'il ait pu voir dans Orphée l'hebdomade intellectuelle? C'est que même Orphée voit ces trois monades supérieures aux autres et qu'il enveloppe en elles la multiplicité propre de chacune, dans Kronos les Titans, dans Rhéa les Titanides, dans Zeus tous les Kronides. Ensuite les Dieux nous disent encore que dans les *pères* sont, pour ainsi dire, embrassés les ἀμείλικτοι. Il est donc tout naturel que Parménide, qui poursuit le général, ait divisé en ces trois diacosmes tout l'ordre intellectuel. Peut-être ne nous les donne-t-il pas absolument comme trois pères ou comme trois dieux; mais de même qu'il a décomposé le monde intelligible en trois ordres, le monde intelligible et intellectuel semblablement en trois ordres, de même, ayant aussi divisé en trois le monde intellectuel, il en a appelé la première espèce : *en soi-même et dans un autre*, la seconde, *mue et en repos*, la troisième, *le même et l'autre*. Car il se proposait de montrer la procession des mondes divins entiers sortant des propriétés qui dominent en eux. Si nous comprenons bien leurs caractères communs, nous n'en saisirons que mieux la vérité générale, en ce qui les concerne en particulier.

§ 268. Quatrième question : la substance intelligible est substantifiée par le *demeurer;* l'intelligible et intellectuelle, par le *procéder ;* l'intellectuelle, par le *se retourner ;* ou encore l'intelligible, par le *être unifié ;* l'intelligible et intellectuelle, par le *se distinguer présentement ;* l'intellectuelle, par le *être dans l'état de distinction accomplie ;* ou encore et troisième-

plicius (*in de An.*, p. 19, *b*) et Jamblique (Stob., *Ecl. Phys.*, 1, §§ 34, 898 et 868) reproduisent cette explication et ne doutent pas que cette doctrine vienne d'Orphée, ὡς οἱ Ὀρφικοὶ... παρὰ Ὀρφέως ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἔπεσι.. Philopon, (*in de Ani. f.*, III, *a*), dit que si les poésies mêmes ne sont pas d'Orphée, mais d'Onomacrite, la doctrine est bien d'Orphée. Pollux, III, 7. « Ὁ πάππος ou le père de la grand'mère, πρόπαππος : on pourrait, comme Aristote, (où?) l'appeler τριτοπάτωρ. » Lobeck entend, dans le passage d'Hésychius πάντων γεγονέναι πρώτους : « eos primos fuisse *patres* et quasi πρωτοπάτορας... » Je crois que ce sont les premiers qui aient eu des pères. Tous ces termes sont gnostiques.

ment : l'intelligible est substantifié selon l'hyparxis paternelle ; l'intelligible et intellectuel, selon la puissance paternelle ; l'intellectuel, selon la raison paternelle. Ainsi les propriétés d'être dans l'état de distinction accomplie et dans celui de retour accompli, aboutissent au même résultat : l'hypostase de la raison qui est une.

§ 269. En quoi consiste donc la division ternaire de cette hypostase? car c'est là la cinquième question. C'est le même mode de division que nous avons constaté dans les tous, ὅλα, c'est aussi celui des trois sections divisées en parties homéomères, c'est-à-dire des parties dans lesquelles est partagé le tout. Et, en effet, l'une des sections de l'intelligible *était* absolument unifiée et dans l'état de complète indistinction; l'autre, *en tant que dans l'unifié,* dans l'état de distinction qui se réalise présentement; l'autre enfin, *comme déjà là-haut distinguée et déterminée* en multiplicité infinie. De plus, l'intelligible et intellectuel est, de la même manière, unifié, se distinguant et déjà distingué. Car le nombre, quoiqu'il soit nombre, a éminemment la forme de l'un ; le tout et les parties se distinguent déjà en quelque sorte; le commencement, le milieu et la fin sont des moments parfaitement distingués. C'est de la même manière qu'il faut aussi diviser les dieux intellectuels. Il faut, parmi eux, attribuer au premier, comme il est juste, l'unifié; au second, la distinction au moment où elle se réalise; au troisième, la distinction achevée. Et il est facile de répartir les deux autres modes de division et dans la même proportion, aux triades mêmes. De telle sorte que dans les intellectuels, le premier monde soit perçu dans le *demeurer,* le deuxième, dans le *procéder*, le troisième, dans le *se retourner*, et que le premier subsiste selon le père, le deuxième, selon la puissance, le troisième, selon la raison. Car l'artiste créateur du monde est la raison de la raison, dont parle l'oracle [1].

1. Kant (*Crit. du Jugement*, t. II, p. 151). « Cette conception, qui ne s'explique la raison d'être de la création universelle que comme une *œuvre d'art produite par une intelligence artiste* (νοῦς τεχνίτης), n'explique que des fins éparses, et non une sagesse pour un but final, dans lequel seul il faut chercher

§ 270. Que dirons-nous donc à la sixième question? Répéterons-nous ce qu'ont dit les plus anciens des commentateurs? Mais il prouve très bien qu'ils l'ont mal interprété, en disant que le : *dans soi même* est le Dieu ἀμείλικτος; que le : *dans un autre* est le retour au meilleur [1]; et nous avons déjà dit plus haut que cette interprétation n'est pas rationnelle. Il vaut donc mieux admettre l'admirable pensée du philosophe Syrianus, à savoir qu'il y a trois espèces de conversions; l'une qui se retourne vers le père et par suite ne convient pas à la raison, et il aurait pu dire sous une autre forme, à Kronos :

« Car le feu premier, le feu de l'au-delà, ne va pas enfermer sa puissance dans la matière [2]. »

l'autre, qui se retourne vers soi-même, et celle qui se retourne vers le meilleur et qui est la vraie et propre conversion; celle-là *dans soi-même,* celle-ci *dans un autre,* comme le montrent leurs attributs. Et, par cette raison, le *dans un autre* vaudrait mieux que le *dans soi-même*. Mais sans doute, il ne faut pas entendre *dans un autre* dans le sens de : *dans un meilleur,* mais le concevoir comme le commencement d'une relation aux choses du degré inférieur, en partant de Kronos, quoique sous une forme libre et éminente : et c'est ce qu'on

la raison déterminante de cette intelligence. » On pourrait ajouter que l'idée d'art que Damascius signale souvent dans la nature des choses ne se concilie pas avec le système de l'évolution absolue, où le premier produit toutes choses par une série d'intermédiaires, non suivant des fins, mais par son être même, en vertu de l'unité de substance où elles sont inhérentes, où elles sont préexistantes selon la cause, sans qu'il y ait ni fin, ni dessein, ni organisation vraie.

1. *Parm.*, 145, *b*. Il n'y a rien de cela dans le passage de Platon, qui prouve que l'un ayant la figure sphérique est à la fois dans lui-même et dans un autre.

2. Le père, possède le feu : bien plus, il est le feu même. Le premier feu au-delà du monde s'appelle le père, parce qu'il y a un autre globe de feu dans le monde. C'est le Dieu Suprême placé au-delà de la Puissance intellectuelle qu'il possède et qui est par conséquent sa puissance, νοῦς πατρικός. Le père est sans doute raison; mais il y a une seconde raison, νοῦς δεύτερος, qui est raison de la première, raison de la raison. Kroll voudrait lire : πυρίου ἐπέκεινα au lieu de πῦρ.

pourrait confirmer par beaucoup de raisons théologiques; car d'abord l'Oracle, s'il nie que le feu premier de l'au-delà enferme par une œuvre réelle, ἔργῳ, sa propre puissance dans la matière, il affirme qu'il le fait en raison, νόῳ, idéalement; ce qui veut dire, il me semble, qu'il organise et embellit [1] la matière, mais *intellectuellement* seulement, c'est-à-dire qu'il est auprès d'elle paradigmatiquement [2], (comme un modèle), d'une façon formelle et éminente, par l'intermédiaire de sa raison propre, qui est un démiurge. Et c'est là l'acte interne et externe de cette raison paternelle. Cependant le père, aussi, organise par sa propre raison, mais non par sa puissance, car celle-ci est au-dessus du démiurge, et lui n'est pas de beaucoup supérieur quant à l'œuvre, ἔργῳ; puisque ne pas *enfermer sa puissance* signifie ne pas la coordonner selon les lois d'une commune mesure, mais, d'une façon éminente et distincte, surveiller comme une providence tout le monde créé [3]. Aussi [4], Orphée ne rattache pas à Kronos le système des liens de la démiurgie [5] entière, ce qui serait le fait d'un démiurge, et il lui adresse cette prière :

« Fais prospérer notre génération, noble démon [6]. »

Ainsi il dirige dans la voie droite, et il fait prospérer toute la création du monde. Encore plus clairement, les Phéniciens [7] ont exposé la même doctrine sur lui, en faisant de

1. Κοσμοποτεῖ.

2. Il s'agit donc d'une présence non locale, non physique, mais d'influence, d'activité intelligible. C'est ce qu'entend Leibniz, *Lettre* III, à Clarke, § 12 : « Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence; sa présence se manifeste par son opération immédiate. »

3. Τῆς κοσμοποιΐας.

4. Conf. Ruelle, *Le philosophe Damascius*, 4e extrait (bis), *Rev. arch.*, t. II, p. 199.

5. Πείσματα... R. πενθ. Skr. *Bandh.*, lier.

6. Procl., *in Crat.*, p. 30; *in Tim.*, p. 63.

7. Parmi les philosophes, si on les peut appeler de ce nom, que les Alexandrins citent comme Phéniciens, se trouve Mochus, ou Moschus, qui, selon Posidonius, professait l'atomisme (Conf. Rœth., *Geschicht. uns. Abendl. Philosophie*, p. 274) et posait comme le principe de sa cosmologie l'*Écume primitive*. Posidonius lui attribuait un écrit qui semble avoir réellement existé.

lui le premier démon qui ait reçu dans son partage d'être le démiurge. De même donc que le démon exerce sa providence sur notre vie, sans descendre en elle, mais d'une façon supé-

Philon de Byblos expose une grossière cosmologie qu'il prétend avoir rencontrée dans Sanchoniathon, et qui n'est qu'un extrait et un mélange de mythes phéniciens, de récits mosaïques sur la création et de philosophèmes grecs. L'écrit prétendu de Mochus est cité par Posidonius (Strab., XVI, 2, 25; Sext. Emp., *adv. Math.*, IX, 363; Joseph. *Antiq. Rom.*, II, 3. 9; Athen., III, 126, Iamblique, *Vit. Pyth.*, 14) et par notre Damascius, § 125, 3°. « Outre Eudème, nous possédons, εὑρίσκομεν, une mythologie des Phéniciens, par Mochus », et, plus haut, il mentionne, d'après Eudème, « une doctrine des *Sidoniens* sur les premiers principes ». Je ne vois rien, dans les termes de notre auteur, qui rende vraisemblable l'opinion de Zeller que l'écrit de Mochus n'existait déjà plus au temps d'Eudème.

Tatien, dans son Λόγος πρὸς Ἕλληνας, affirme qu'un certain Lætus avait traduit en grec les écrits de Mochus, qui contenaient, en langue phénicienne, l'histoire des Phéniciens. Théodoret (Θεραπ., II) et Suidas (v. Φίλων) attestent que Philon de Byblos avait traduit en grec la théologie des Phéniciens de Sanchoniathon, ainsi que d'autres écrivains phéniciens. Joh. Henricus Ursinus a publié, en 1661, à Nuremberg, des *Exercitationes de Zoroastre Bactriano Hermete Trismegisto, et Sanchoniatono Phœnice*, où il met en doute déjà l'authenticité de ces écrits et doctrines.

D'après Théodoret (Θεραπ., II), Sanchoniathon de Bérytus vivait avant la guerre de Troie et avait dédié son ouvrage à Abibal, roi de sa patrie (Conf. Samuel Bochart, *Geogr. Sacr.*, l. 11, c. 17).

Philon avait partagé en sept ou huit livres l'ouvrage de Sanchoniathon, et Eusèbe (*Præp. Ev.*, 1, 6, 7) nous communique quelques extraits de cette traduction. Mais les soupçons soulevés déjà contre l'authenticité de l'ouvrage original — (conf. les fragments recueillis et commentés par Orelli, 1826) ont été confirmés par l'érudition moderne, et il semble prouvé que Sanchoniathon n'est qu'un personnage fictif, sous le nom duquel Philon a désigné l'ensemble des livres sacrés des Phéniciens, pour donner aux doctrines une autorité plus respectable et plus vivante, tandis qu'elles ne sont qu'un mélange confus et sans ordre d'éléments phéniciens, égyptiens et grecs, composé par Philon lui-même. Un manuscrit, qu'on prétendait avoir trouvé dans un cloître portugais, était l'œuvre d'un faussaire (édité et traduit par Wagenfeld, 1836).

Manéthon, est un Égyptien de Sébennytos, qui vivait sous Ptolémée Philadelphe et exerça les fonctions de grand-prêtre, Ἱερογραμματεύς, à Héliopolis. Ses nombreux ouvrages, dont quelques-uns traitaient des différentes divinités égyptiennes sont tous et tout entiers perdus.

Bérose, est un Chaldéen, né à Babylone, de race sacerdotale, qui a fleuri jusqu'à l'époque de Ptolémée II. Versé dans l'histoire de son peuple et des peuples de l'Orient, aussi bien que dans la littérature et la langue grecques, il a écrit en grec, une histoire des Babyloniens en trois livres, et il y a fait entrer un résumé des doctrines sacrées les plus anciennes de son peuple (éditée par Richter, Leipzig, 1825).

rieure et en restant distinct, de même Kronos préside au monde, qu'il ne crée pas lui-même, mais dont il a le soin ; il exerce son action bienfaisante sur toute la vie cosmique qu'il parfait, et cela avant le démiurge même. Mais en outre ils (les Phéniciens) célèbrent, à cause de cela, dans Kronos un démiurge, parce qu'ils le considèrent comme ayant donné la première impulsion, προχειρισμόν (le branle, le coup d'épaule) à la démiurgie.

Et comment le caractère propre démiurgique aurait-il pu ne pas être projeté en lui qui est le générateur des démiurges qu'il pousse et excite à organiser la démiurgie ? Cependant Platon lui-même, dans le *Politique*[1], fait de Kronos un démon qui établit pour les parties du tout des démons ἀπόλυτοι, de même que lui-même a la providence du monde ; et, en un mot, la vie, sous le règne de Kronos [2], est la vie dans ce monde-ci, sauf qu'elle est affranchie et délivrée du monde, selon la conversion, comme la vie de Zeus se confond avec le monde, selon la procession.

Mais pourquoi le mythe admet-il deux vies, celle de Zeus et celle de Kronos, et n'en admet-il pas une de Dieux éponymes plus anciens ? C'est que la raison de Kronos a pour nature de faire subsister le monde non selon sa procession dans la matière, mais en tant qu'il est séparé de la matière. Car il n'est pas cosmiurge (κοσμουργός), car ce mot implique l'idée de matière et la contient ; mais c'est lui qui opère la conversion, ἐπιστροφεύς, et qui maintient ensemble, conserve dans l'union, συνοχεύς, le monde devenu, et cela d'une façon plus immédiate que le démiurge même. Il faut donc entendre dans le sens de *dans un autre,* ce qui, de ce dieu s'incline et se

1. *Politic.*, p. 271 *c*, n. 1. Platon se borne à examiner si la vie ὃν ἐπὶ τῆς Κρόνου φῆς εἶναι δυνάμεως (ou δυναστείας) a eu lieu dans une ou l'autre des deux révolutions astronomiques qu'il signale. — Il semble qu'il faille rapporter à ce passage, au mot γεννητής, une scholie qu'on trouve au bas de la page du manuscrit A de Damascius. « C'est, dit l'auteur de la scholie, c'est une métaphore, j'imagine, tirée de ceux qui, sous certains rapports, participent à la même race (γένους) et sous d'autres, non, mais font partie de ceux qui, de ces races, ont été divisés en phratries. C'est là ce qu'on appelle γεννητάς. »

2. Ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος.

penche vers le monde, et vers toutes les choses encosmiques qui, de quelque façon que ce soit, relèvent de lui. C'est, en effet, en lui le premier qu'a été projetée cette relation de dépendance, σχέσις, parce qu'il est le père du démiurge universel. Pour cette relation, il a produit le démiurge même, et les autres dieux démiurgiques ; mais comme il aime mieux être dans lui-même que dans un autre, par cette raison le père retient en lui-même les causants de la démiurgie et ne procède pas. C'est sa puissance qui procède, la grande Rhéa qui, en réalité, meut ces causants et les pousse à la procession ; et puisque Kronos est sans mélange, il n'est pas dans d'autres ; il n'est pas dans les choses encosmiques en tant que plurifiées, mais il est dans le monde en tant que le monde est encore dans l'indistinction ; et, en effet, il le fait retourner de la division qui lui est essentielle, à sa propre totalité, et si le monde a quelque chose qui ne soit pas dans un autre, mais qui soit dans soi-même, c'est de ce dieu qu'il le tient. Il est certain que le démiurge est chose autre que les autres démiurges, parce qu'il est leur cause, et comme le premier des Dieux, en quelque sorte, matériels. Le père est donc en lui comme dans un autre, le premier dans un autre, parce que le démiurge est celui des autres démiurges dans lequel, en tant qu'autre [1], surnage d'abord le père. Et que c'est bien là surtout la pensée de Parménide, nous le saurons si nous réfléchissons, d'abord qu'il n'a pas dit : *dans l'autre,* ἐν ἑτέρῳ, mais dans un autre, ἐν ἄλλῳ ; et ce mot s'applique aux espèces matérielles [2], comme il est dit souvent dans la suite et comme il a été dit précédemment ; en deuxième lieu, parce que, dans la suite de la discussion, il divise en espèces opposées le : *dans soi-même* et le *dans les autres*, et ne laisse planer aucun doute sur le fait que *les autres* sont les choses qui viennent après, les choses attachées à la matière. Troisièmement, enfin, parce que dans la conclusion qui suit immédiatement, il comprend à la fois le :

1. Ὅτι ἄλλῳ πρῶτον ὁ δημιουργὸς τῶν ἄλλων ἐν ᾧ ἐπινήχεται ὁ πατήρ.
2. Τὰ ἄλλα, souvent, dans Platon, signifie les choses sensibles.

*dans soi-même,* comme l'identité, et le : *dans un autre*, comme la différence, de sorte que le : *dans soi-même* est supérieur au : *dans un autre,* comme l'identité est supérieure à la différence.

§ 271. Abordons maintenant la septième question : que le *dans soi-même* est supérieur au *dans un autre,* est confirmé par la démonstration, si toutefois, le *dans soi-même* est prouvé par les parties. Il faut donc, avant tout, examiner quelle preuve il donne du *dans soi-même*. Est-ce donc que l'un est *dans soi-même* comme toutes les parties sont dans le tout, et que par là les parties sont le tout? Mais par là toute raison ne sera pas en réalité *dans elle-même*, mais les parties seront dans le tout. Les parties sont dans le tout et sont avant le tout; mais le *dans soi-même* n'est pas avant le tout. Sans doute, puisque cette raison subsiste par elle-même, en tant que se produisant elle-même elle enveloppe, en tant que produite elle est enveloppée; donc elle est tout entière dans son tout, ὅλος ἐν ὅλῳ, en tant que subsistant par elle-même. Cela est vrai; mais ce n'est pas là l'argument de Parménide, à moins qu'il ne pose le tout comme existant par soi, et toutes les parties comme produites [1] et qu'ainsi le tout ne soit pas dans soi-même, mais dans un autre, ni les parties en elles-mêmes, mais dans le tout. Et il est ainsi dans lui-même, dit-il, parce qu'il avale ses propres générations, en fait sa nourriture, comme si ses enfants contribuaient à compléter sa substance. Enfin, ceux-ci sont en lui, et lui est eux : il est donc dans lui-même, et il n'y a aucune différence d'entendre ici les enfants ou les parties. De sorte qu'inversement le père n'est pas dans lui-même, ni chacun de ses enfants. De plus, ajoute-t-il, les espèces sont toutes ensemble les unes dans les autres ; à plus forte raison donc, les hénades non seulement sont toutes ensemble, mais toutes ne sont qu'une. Cette hénade une donc, enveloppant la pluralité des hénades comme n'en faisant qu'une et elle-même, les enveloppe ainsi toutes : elle est ainsi dans elle-même. Et

1. Ὑφίστησι μὲν τὸ ὅλον, ὑφίσταται δὲ τὰ πάντα μέρη.

on peut en dire autant de notre sujet [1], et par là tous ces arguments conviennent aux choses antérieures à cette raison. Il faut donc expliquer la démonstration d'une manière particulière et propre à l'ordre dont il s'agit présentement. La raison est substantifiée par la distinction et la conversion, car il faut qu'elle procède, puis ensuite qu'elle se retourne. Elle a d'abord été divisée ; puis après avoir procédé, elle s'est retournée. La division subsiste donc quand elle s'est retournée sur elle-même, et c'est là sa substance commune : que dans la raison première il y ait plutôt totalité que division, plutôt union que conversion, et qu'inversement dans la troisième, il y ait plutôt conversion qu'union, plutôt division que totalité ; que la raison médiane est les deux également, ce sont là des propositions que nous vérifierons plus tard. Notre objet propre maintenant est la raison première qui s'est retournée, parce qu'elle est division et totalité unifiée, ou plutôt, comme dit l'Oracle, elle est division ayant la nature d'un tout parfait, ὁλοφυής, et indivisible ; et aussi conversion unifiée ; on pourrait très exactement l'appeler toutes les parties et en même temps le tout. Et ce n'est pas un vain mot s'il appelle dans cette raison première toutes les parties le tout. C'est pour cela que la raison est cela même qui est division retournée. Et elle est cela éminemment parce que cette division constitue un tout complet : en tant que division, elle est elle-même, αὐτός [2] ; en tant que retournée vers elle-même, elle est dans elle-même ; elle est toute raison et raison entière [3], l'un et l'autre ensemble ; car l'espèce une de la raison est la division qui s'est retournée. Donc le tout est selon toutes les parties [4], et le tout est toutes les parties ; car même s'il y a en elle procession, et si les unes (des parties) sont plus unifiées, les autres moins, cependant la raison dans son tout est toutes les divisions ensemble

1. Τοῦτο, c'est-à-dire au νοῦς αὐθυπόστατος.
2. Elle constitue une chose à part, ayant pour ainsi dire son individualité, sa personnalité.
3. Πᾶς καὶ ὅλος, elle n'est que raison.
4. Κατὰ τὰ πάντα μέρη τὸ ὅλον.

et une division une[1], et la division est la totalité de la raison, parce qu'elle a l'être dans la division. Pourquoi donc n'y a-t-il pas en elle de tout avant les parties? Comment donc celui-ci est-il division? C'est, par dessus tout, parce que l'intelligible est plutôt tout que parties, que l'intelligible et intellectuel est à mesure égale tout et parties, que l'intellectuel est plutôt parties que tout; le tout est toutes les parties, mais non le tout avant toutes les parties. Car de même que dans l'intelligible, les parties sont demeurées dans le tout, n'ont pas procédé de lui, de même aussi dans la raison, la totalité a été divisée dans les parties et est devenue toutes les parties. Dans le diacosme moyen, le tout et les parties, comme espèces opposées, sont dans un rapport d'équilibre. Deuxièmement, en tant que raison, elle est la division; car, en tant que raison, elle est conversion : or, il n'y a de conversion que des choses qui ont procédé et qui sont distinguées. Mais dans la mesure où la raison a quelque chose d'intelligible, dans cette mesure elle a la totalité avant la division. Troisièmement : il faut combiner les deux raisonnements ensemble; considérer dans son tout le tout de la raison, ὅλον δι' ὅλου, retournée et divisée. Mais, même dans cette nature, il y a le tout et les parties, et chacun de ces facteurs est division retournée et les parties sont plutôt division, et le tout est plutôt retourné. Car si la raison est un tout dans sa totalité[2], il est certain que tout entière elle s'est retournée, de sorte que tout entière elle a été divisée, car la conversion est postérieure à la procession. Et c'est ainsi que Kronos a avalé ses propres enfants, parce que lui-même est substantifié par les conversions et que ses enfants étaient disposés et prêts à la conversion. N'allons donc pas croire qu'on appelle toutes les parties les générations issues du tout : la vérité est que toute la division complète, dans laquelle sont enveloppées aussi les générations, est le tout de ce père, et c'est dans cette conception qu'est fondée la force de la démonstration de Parménide.

1. Σύμπας καὶ εἷς.
2. Ὅλος δι' ὅλου.

§ 272. Comment démontrer le sujet de la huitième question : le *dans un autre?* Est-ce, comme il [1] le dit, que le tout supérieur et détaché n'est ni dans une des parties, ni dans toutes, en tant que selon la composition? Or lui-même étant par lui-même avant les parties, brille séparément dans toutes choses; il n'appartient ni à l'une d'elles, ni à plusieurs, ni à toutes; il n'appartient qu'à lui-même; il est avant toutes et, par suite, il n'est pas dans les parties. Or il faut qu'il soit quelque part, il est donc, dit-il, *dans un autre*, qui est avant lui. Car le tout avant les parties est dans la cause, le tout composé des parties, c'est-à-dire toutes les parties, est dans ce qui est avant les parties. Mais si nous concevons ainsi la chose, d'abord, la raison ne sera pas tout entière *dans un autre,* puisque toutes les parties sont dans le tout et non pas *dans un autre*. Ensuite, si nous posons le tout avant les parties; il ne sera pas dans les parties. Pourquoi donc ne sera-t-il pas *dans lui-même,* et pourquoi serait-il *dans un autre?* Troisièmement : le tout, en tant que tout, est un tout de parties : donc, en tant que tout, il a l'être dans les parties. Si maintenant nous conservions l'ancienne explication, il faudra dire que la raison, par le fait de la division *dans soi-même* [2], s'est retournée vers elle-même, et que par la division par rapport aux autres raisons, qui sont au même rang qu'elle, s'il y en a de telles, par la division d'avec la cause, division selon laquelle elle s'est comme coupée et séparée des choses qui sont avant elle, elle se retourne vers la cause. Car il y a deux divisions, comme aussi deux conversions, de sorte que la raison dans son tout, en tant que raison, est raison d'un autre, et par là est dans un autre. Et, en effet, la raison paternelle est dans le père, et la raison d'un autre est dans l'autre, dont elle est la raison. Si, par exemple, l'intelligible de Kronos est le diacosme de la nuit, c'est en lui que serait Kronos, comme raison dans l'intelligible. Et vous voyez qu'ainsi la démonstration est

1. Procl., *Plat. Theol.*, VI, 9.

2. Je lis : διὰ τὸν ἐν ἑαυτῷ, que donnent deux manuscrits et qu'exige la suite διὰ τὸν πρὸς ἄλλους... διὰ τὸν ἀπὸ τῆς αἰτίας.

parfaitement confirmée. Car la raison, en tant que raison dans son tout, ne s'appartient pas à elle-même, ni à ses propres parties, mais à l'intelligible, et, comme le diraient les Théurges, au père; car la raison dans son tout n'appartient pas à une chacune partie en tant que cette partie est intelligible, ni à toutes les parties ensemble, car l'intelligible est toujours meilleur que la raison, ni à elle-même, par la même cause. En outre, d'après les termes mêmes du *Parménide,* l'un même dans son tout, c'est-à-dire toute la division qui s'est retournée [1], ne saurait être dans les parties, ni dans le tout parce que toute cette division est constituée dans son ensemble par le tout et les parties : donc cette division est par elle-même et dans elle-même; donc elle est division aussi selon la circonscription particulière produite par la cause; donc c'est après avoir été divisée par celle-ci qu'elle est revenue entièrement [2] en courant vers elle; elle est devenue dans cette cause, d'où elle a procédé, ou plutôt, tout en demeurant en elle, a été divisée de cette façon [3]. Car étant antérieurement dans elle-même, s'il est possible de s'exprimer ainsi, la raison a été ensuite séparée d'elle-même et s'est retournée vers elle-même, et elle opère certainement sa conversion dans elle-même, tandis que la raison zoogonique opère la sienne d'elle-même, et la raison démiurgique sur elle-même [4]. Et d'après la manière de concevoir que nous adoptons, il faut démontrer, dès maintenant, comment la raison étant dans elle-même, passe à la fonction de providence sur les choses inférieures, soit sur l'*autre,* soit sur *les autres* [5]. La raison est toutes les parties, c'est-à-dire la division dans son tout; en tant donc que la division se retourne, toutes les parties sont le tout; car, nous l'avons démontré, ce tout c'est l'union des parties au tout; en tant que division conçue comme n'étant pas confondue et trou-

1. Ὁ σύμπας ἐπιστρεφὴς μερισμός.
2. Ὅλως. Je lirais volontiers ὅλος.
3. Que nous venons de dire.
4. Les conversions diffèrent selon le ἐν ἑαυτῷ — le ἀφ' οὗ — le πρὸς ἑαυτόν.
5. Τὸ ἄλλο — τὰ ἄλλα.

blée par la conversion, mais comme demeurant, et néanmoins distinguée, par là, et dans cette mesure, elle se prête facilement à la participation des choses inférieures. Car, en tant que division, par là-même elle projette, et pour ainsi dire elle vomit ses propres générations; elle reçoit une sorte de composition ordonnée avec les choses qui viennent après elle, comme le démon qui nous a reçus en partage, par sa propre multiplicité, est dans une disposition et dans un état en rapport commensuré avec l'état de déchirement, de dissipation violente de toute notre propre vie. Et voilà pourquoi Parménide ne voit pas maintenant l'un ni purement en lui-même, ni dans toutes ses propres parties : c'est que celles-ci se sont retournées vers le tout, considéré comme la division n'ayant pas opéré sa conversion ; et voilà pourquoi il le pose immédiatement dans *un autre;* car, étant tel, il ne saurait être, *a fortiori,* dans les choses qui sont avant lui ; car c'est par une conversion qui n'emporte aucune division, qu'il rattache les causés aux causants. Ainsi donc, il faut dire que la division tout entière qui se retourne est à la fois toutes choses comme un, c'est-à-dire le système complet des choses, ou qu'elle n'est nulle part, ce qui est absurde, ou qu'elle est dans elle-même. Mais elle a été coagrégée par le *dans soi-même,* et non par une division opérant une conversion. Donc cet un dans soi-même n'a pas été réparti ni dans une seule partie ni dans plusieurs, ni dans toutes ; car il est le plérôme du tout en lui-même selon toutes ses parties, mais en tant que parties, il a été distingué de la conversion, et maintenant le tout est avec cette conversion. Si donc le caractère particulier et spécial de la raison en son entier n'est pas dans toutes ses parties, ou elle sera sans aucune communication et aucun rapport avec *les autres* [1], ou elle sera en communication avec eux, et son état sera de se communiquer soi-même ; ou elle sera dans ce qui la précède comme dans *un autre;* mais elle n'y est pas comme tout, mais comme partie, tan-

1. Τὰ ἄλλα.

dis que, selon l'opinion de Parménide, elle y est comme tout. De sorte qu'elle est dans un autre, celui qui vient après elle ou comme tout selon la participation et selon son rôle de providence, qui se rapporte à un autre, mais non à une partie; ou plutôt, comme le dit le grand Iamblique, en tant que parties elle s'est retournée vers elle-même, contrebalançant et effaçant la division; en tant qu'espèces, parfaite en elle-même, elle est participée séparément par les choses inférieures. Peut-être faut-il entendre la chose encore comme il suit. En tant qu'espèce, formée d'espèces, elle est tout entière en elle-même; en tant que paradigme formé de paradigmes, elle est dans un autre et par rapport à un autre; et telle est, dans un degré très éminent, la raison, ayant le rang de paradigme, et étant dans un contact le plus immédiat avec le démiurge. Outre cela, la raison première se séparant des choses qui sont avant elle, et par là *devenue* dans elle-même, ne *serait* pas [1], à ce titre, dans elle-même, puisqu'elle est dans son causant; ou bien donc elle ne serait en rien, ce qui est absurde, ou bien dans la mesure où elle s'est écartée de ce qui est avant elle, dans la même mesure, elle s'est donnée à ce qui vient après elle. Donc, dans la mesure où elle n'est pas dans ce qui la précède, dans cette même mesure elle est dans ce qui vient après elle, mais d'une manière éminente [2] en lui; car ce qui exerce la fonction de providence est comme dans un autre, en tant que cet autre est l'objet dans lequel s'exerce cet acte de providence. Donc cette raison est à la fois dans elle-même et dans un autre, parce qu'elle est à la fois séparée, et parce que c'est elle qui remplit l'œuvre d'une providence dans les démiurgies, et si l'on dit qu'elle est dans un autre qui est avant elle, ce n'est pas en tant qu'autre, mais en tant que cause, et elle n'est pas non plus dans elle-même, si ce n'est dans un sens éminent et selon sa propre hypostase qui n'est circonscrite par aucune limite;

1. Elle est *devenue* dans elle-même, elle n'y *est* pas.
2. Ἐξῃρημένως.

cependant en tant qu'elle est dans elle-même, elle fait fonction de providence à l'égard des choses inférieures, car il faut toujours que ce qui exerce un acte de providence sur les choses inférieures ait son fondement dans un état moral [1] qui lui appartienne en propre et constitue sa manière d'être habituelle.

§ 273. Après nous être longuement étendu sur cette question, nous examinerons la neuvième, à savoir comment ces démonstrations ne s'appliquent pas aux choses antérieures à cette raison, et pourquoi cette raison ne serait pas dans le tout d'où elle procède; traitons d'abord ce dernier point. Ceux qui approuvent l'ancienne interprétation, disent que cette raison est le dieu de la Nuit, Νύχιος, le Dieu auteur premier [2] de toutes les espèces de distinctions, concentrateur de toutes les choses dispersées, et de plus soutenant avec la royauté d'Ouranos le même rapport que Dionysos soutient avec Zeus, et la Nuit avec Phanès. Car les trois du second rang sont distingués des trois du premier. D'après tout cela, Kronos a pour essence propre de demeurer dans la différence nocturne. Est-ce donc qu'il ne demeure pas dans son causant propre et dans le diacosme télésiurgique? Comment ne demeurerait-il pas en eux? car il y est ou comme dans le même, ou comme dans un autre, au sens que nous avons dit [3]? il y sera uniquement comme le causé dans le causant, comme la partie dans le tout, comme la chose amenée à sa perfection, dans ce qui l'a amené à cette perfection. Et s'il est dans chacun de ces derniers comme dans un autre, ce sera selon la participation qu'il sera comme [4] dans un autre; donc c'est selon l'hyparxis, qu'il sera dans un autre, au sens éminent et premier. Voilà ce que nous avions à dire sur ce point.

1. Κατὰ τρόπον ἤθει.
2. Ἀρχηγέτης.
3. C'est-à-dire dans l'autre considéré comme son causant.
4. Le mot ὡς, que l'on rencontre si souvent, montre une sorte de réserve dans l'affirmation : la distinction est sensible dans ce passage même : κατὰ μέθεξιν ὡς ἐν ἄλλῳ · καθ' ὕπαρξιν ἄρα ἐν τῷ πρώτως ἄλλῳ.

Quant à la difficulté qui précède celle-ci : si nous disions que les autres principes sont dans ceux qui les précèdent comme dans un autre, non pas dans le sens d'une séparation, mais dans le sens de l'union, mais que cette raison première est fondée dans un autre, comme autre, dans le sens de la séparation, d'abord on pourrait nous demander si le Ciel, οὐρανός, est tout entier dans la Nuit; et comment le nierons-nous? Or, la Nuit est un autre, le Ciel est donc dans un autre; car, quoiqu'il y soit selon l'union, le Ciel n'en est pas moins dans un autre; comme si l'on disait qu'il est dans la Nuit selon l'union et ensuite qu'il y est selon la séparation, comme un autre dans un autre, cela ne dirait pas que nous maintenons ici la différence génératrice [1] : nous la prendrons comme créant la différence et comme l'opposé contraire à l'identité, ou, si l'on veut, non pas comme une chose autre dans une chose autre, mais comme une chose distincte dans le nombre. Mais, de cette façon, les choses antérieures seront dans le nombre comme distinctes; car ce sont celles-là qui reçoivent les premières la distinction numérique : elles sont donc, en tant que distinctes, dans un autre, quoique aussi selon l'union. En outre il y a là aussi tout et parties; pourquoi donc toutes les parties ne sont-elles pas le tout, et le tout toutes les parties, de manière que cet un-là aussi soit dans lui-même? Il est donc plus sûr de nous en tenir à notre manière de concevoir la chose, à savoir que la démonstration du *dans soi-même* et *dans un autre* est tirée de la nature de la raison, qui est la division se retournant après la procession. Et, en outre, ici, la procession vient de l'un des plusieurs et du tout des parties, et de l'ensemble intégral composé du commencement, du milieu et de la fin. C'est pourquoi, là-haut, toutes les parties n'existaient pas encore, parce que la distinction n'y était pas encore complète. C'est pourquoi l'un, encore dans le moment de sa procession, ne s'est pas encore retourné : il n'est donc pas dans lui-même. Il n'est donc pas ainsi tout entier retourné,

1. Que nous donnions ici à la différence, ἑτερότης, la vertu d'engendrer.

en soi-même, séparé d'une manière tranchée des choses qui le précèdent, participé par celles qui sont après lui, d'une façon éminente. C'est donc pour cela qu'il n'est pas dans un autre, ni dans un pire, parce qu'il n'est pas encore devenu chargé de la providence des choses encosmiques, ni dans un meilleur parce qu'il n'est pas encore complètement circonscrit dans lui-même. Car c'est à ce diacosme que commence l'hypostase ayant la faculté de se circonscrire elle-même et suivant laquelle subsiste la raison. De plus, ces choses-là n'étaient pas dans un autre, parce qu'elles n'avaient pas encore projeté en elles-mêmes ce qui a besoin d'une providence, — car c'est là la démiurgie — et elles n'étaient pas en elles-mêmes, parce qu'elles préféraient être dans leurs causants et non dans elles-mêmes. De plus l'intelligible était seulement lui-même [1]; l'intelligible et intellectuel était à soi-même; l'intellectuel était dans soi-même, comme n'étant plus à soi-même, ni à un autre, ni dans un autre. Les démonstrations [2] ne s'appliqueront donc pas à ces choses-là, selon toutes ces manières de concevoir le problème; car l'un est toutes les parties et celles-ci sont dans le tout, et toutes les parties sont le tout; or, dans ces choses-là, toutes les parties ne sont pas le tout, puisque le tout indivisible, rigoureusement unifié, est antérieur aux parties, et l'un et le tout ne sont pas identiques, car l'un est avant le tout [3], comme dans le nombre, et toutes les parties ne sont pas absolument comme tout dans le tout, mais comme parties dans leur totalité propre. La démonstration, comme nous l'avons dit, porte donc seulement sur le tout que forme la division intellectuelle. En outre, ces choses-là, en tant que tous, sont dans leurs parties propres; le tout est dans toutes et dans chacune, par suite de l'homéomérie [4]. Or, dans la raison, l'extrême division qui

1. Αὐτό : ce qu'il est par sa nature propre et personnelle, sans qualification aucune.

2. De Parménide.

3. La ponctuation de Ruelle laisse à désirer, surtout dans cette seconde partie.

4. L'homéomérie veut que la partie soit exactement constituée comme le tout.

a déchiré la totalité n'a pas permis à cette totalité d'être entière, partout, dans les parties, ni non plus de demeurer en elle-même, mais elle la laisse se communiquer elle-même, en se commensurant aux choses qui viennent après elle. De sorte qu'il faut adopter le système de Parménide, qui projette l'un dans toute chose, mais différent dans chacune, et qui s'arrête particulièrement à cette conclusion.

§ 274. Nous répondrons à la dixième question en disant premièrement que si toutes les parties sont le tout, les parties paraîtront ne pas être dans le tout. Elles ne sont pas réellement en lui, mais plutôt avec lui, puisque le tout dans son essence même [1] est dans les parties ou avec les parties. Secondement, que si elles sont quelque part, les parties qui sont le tout sont aussi dans le tout ; mais ceci [2] commence à partir de cet ordre et procède dans toutes les choses qui le suivent, de sorte qu'il y a même dans les choses matérielles une sorte de manifestation de cette propriété spéciale. Et, en effet, l'espèce, en tant qu'espèce, se retourne vers elle-même et est à la fois dans elle-même et dans un autre, même si vous la prenez engagée dans la matière.

§ 275. Venons à la onzième. Lui-même semble reconnaître que le *dans soi-même* et le *subsistant par soi-même* est premier, et qu'il y a là une sorte de proportion ; car ce qui se retourne le premier, cela se crée soi-même [3] avant toutes choses, puisque même le subsistant par soi-même est tel par la conversion. Et il est certain que la raison de Kronos est la première subsistant par elle-même, la raison zoogonique est la première connaissant par soi-même, pour la désigner selon la prédominance; car nous avons déjà vu, même dans les intelligibles, mais selon un mode plus caché d'existence, subsister ces choses selon les raisons paternelles. Mais de même que les Dieux intellectuels sont réellement des raisons, de même les propriétés essentielles qui se trouvent

1. Αὐτὸ ὅ ἐστιν.

2. Τοῦτο, ce caractère des parties d'être à la fois le tout et dans le tout.

3. Ὑφίστησιν ἑαυτό, se donne à soi-même l'hypostase avant de la donner aux autres.

dans ces raisons intelligibles sont encore *a fortiori* et plus manifestement dans celles-ci [1] : les choses qui sont avant ceux-ci deviennent des vivants au lieu de substances, parce qu'ils acquièrent leur hypostase dans et par le fait de procéder. Peut-être une analyse plus profonde et plus rigoureuse trouverait-elle que le *subsistant par soi-même* [2] est antérieur dans le temps à le : *dans soi-même,* comme, en effet, ce qui subsiste par *l'autre,* τοῦ ἑτέρου, est antérieur à ce qui est dans un autre, τὸ ἄλλῳ [3]. Donc les choses qui sont avant les intellectuelles subsistent par d'autres qui les précèdent : elles ne sont donc pas dans elles comme dans d'autres, comme nous l'avons dit, et, de même, ce qui subsiste par soi-même n'est pas absolument dans soi-même. Deuxièmement, si le : *dans un autre* signifie le : *dans une chose immédiatement postérieure* [4], ou dans celles qui viennent à la suite, le : *dans soi-même* sera une sorte de persistance, μονή, de ce *dans un autre,* et comme sa racine, de sorte qu'étant dans lui-même, il soit par là dans un autre. S'il en est ainsi, il se peut qu'il y ait quelque chose subsistant par soi-même, qui ne soit pas dans soi-même. Troisièmement, si le *dans soi-même* est aussi toujours *dans un autre,* sous un certain rapport, et que le subsistant de soi-même veuille être par soi-même [5] comme se suffisant à soi-même, il ne sera pas identique à le *dans soi-même,* mais celui-ci sera antérieur dans le temps. Enfin, il faut observer que le *subsistant par soi-même* se fournit [6] en lui-même sa propre substance, mais que ce qui est dans soi-même doit d'abord être, puis ensuite être quelque part. Ainsi donc la propriété essentielle du *subsistant par soi-même* est par nature antérieure dans le temps à la position du *dans*

1. Qui sont les Dieux intellectuels.
2. Τὸ αὐθυπόστατον.
3. Il n'y a pas toujours de différence dans l'emploi des mots ἕτερον et ἄλλα.
4. Ἐν τῷ δευτέρῳ.
5. Quelle nuance de sens y a-t-il entre être αὐθυπόστατον et être καθ' ἑαυτό ? Le premier semble indiquer que la chose ne tire son origine que *d'elle-même ;* le second, qu'elle n'a besoin que d'elle-même, qu'elle est à elle-même sa loi d'existence.
6. Χορηγεῖ. On connaît la fonction et les obligations du chorège.

*soi-même*. Même dans les mondes antérieurs et supérieurs la chose se manifestera clairement, et si Parménide n'a pas produit cette propriété, il n'y a rien d'étonnant à cela ; car il ne mentionne pas les caractères spécifiques particuliers de trop petite importance; mais elle a été démontrée par cela qu'il commence par l'un-être, car il n'a pas déduit celui-ci de la cause ; mais il a conclu son existence des arguments tirés de l'hypothèse, c'est-à-dire qu'il l'a montré se produisant de lui-même; car le *subsistant par soi-même* est générateur de la substance, et cet attribut appartient surtout et le plus souverainement à la substance intelligible, et s'il n'a pas introduit comme moyen le *vivant en soi* et le *connaissant en soi* [1], la cause en est qu'il traite des êtres.

§ 276. Quant à la douzième question, si nous voulons achever son raisonnement, il faudra dire que ce qui est dit être dans toutes choses, n'est pas de deux sortes, comme il l'affirme, mais de trois : la première, comme en chacune ; car c'est ainsi que la monade est dans toutes choses; — la deuxième, comme dans l'agglomérat : telle est la tétrade; — la troisième, comme l'un et l'autre à la fois, comme l'homme. C'est cet un que maintenant il fait disparaître, comme n'étant pas dans tout, parce qu'il n'est pas dans chaque chose individuelle et dans les plusieurs, le même : il n'est donc pas dans tous. Rapprochons et comparons l'interprétation d'Iamblique. Ce grand homme nie qu'il y ait dans les êtres véritables quelque chose qui est, à la vérité, dans tous, mais n'est pas dans chaque individu ; car, Parménide, dans son poème, dit : l'être un est plus que l'être, car tout ce qui est là-haut, pénètre en toutes choses et se montre partout; et il se sert avec raison du mot « *tout* [2] ». Si donc il y a là-haut quelque nombre, c'est une propriété substantielle, qui est à la fois dans l'agglomérat et dans chaque individu ; car la pluralité des douze chefs est dodécadique. Chacun d'eux individuellement est consubstantifié à l'espèce de la dodécade [3]. Et il en

1. Τὸ αὐτόζων καὶ τὸ αὐτόγνωστον.
2. Πᾶν. Conf. *Parm.*, fragm., v. 80, Mullach : Πᾶν δὲ πλέον ἐστίν ἐόντος.
3. Conf. Procl., *Theol. Plat.*, VI, 12.

est de même des autres nombres. De même qu'il a été démontré *dans soi-même* en tant qu'il est toutes les parties, de même il a été démontré dans un autre, en tant que n'étant pas parties [1], car la totalité formée des parties est dans soi-même ; mais la totalité antérieure aux parties est dans un autre. Ce qui est avant les parties préexiste à chacune, par conséquent à toutes, et même s'il est dans le meilleur, comme il le dit lui-même ; et s'il est dans le pire, selon le meilleur, il se crée une fonction de providence sur les autres choses, incirconscrite, indivisible et éminente, d'après Iamblique, comme nous l'entendons, parce que les parties se sont retournées vers le tout et ont été totalisées en lui, et que le tout n'est pas immanent aux parties, mais que la division seule est dans le pire. Car la division est pire que la conversion, et cette division totale qui se retourne en elle-même ne saurait être ni dans une partie ni dans des parties. Car les parties et le tout sont enveloppées dans la division qui a ce caractère. Cette raison donc, se comportant ainsi, ou est dans un *autre* ou n'est nulle part : le nulle part ne lui convient pas, puisqu'il y a beaucoup de choses avant elle, et beaucoup après elle [2]. Elle est donc dans un autre, ou meilleur ou pire, et certainement (car il s'en est fallu de peu que j'aie négligé de dire cela) comme raison première de l'hebdomade supérieure et détachée [3] des sept monades, elle est dans elle-même ; comme engendrant l'hebdomade qui lui est coordonnée [4], elle est dans un autre, et chacun des sept mondes se conforme à la même loi. Et ainsi le premier de ces mondes, le monde une fois au-delà, est double.

§ 277. Enfin, pour terminer, à la treizième question répondons d'abord que les autres théologiens dérivent cette raison du diacosme conservateur du continu, συνοχικός ; —

1. Je lis : οὐκ ὂν τὰ μέρη, au lieu de οὐκ ὄντα.

2. Toutes les choses qui sont engagées dans la série sont ou dans ce qui la précède ou dans ce qui la suit.

3. Ἐξηρημένη.

4. Συντεταγμένην. Un manuscrit donne ἀπο... ; je suppose qu'il faudrait lire : ὑποτεταγμένην.

deuxièmement, que la raison télétarchique n'est pas créatrice de substance, οὐσιοποιός, mais qu'elle est télésiurgique, de sorte qu'elle complète un autre diacosme, mais n'est pas génératrice d'un certain diacosme déterminé anhomogène; — troisièmement, comme Iamblique, nous dirons que les deux causes de la conclusion sont unies l'une à l'autre, de sorte que les télétarques sont compris dans et avec les συνοχεῖς. Car on pourrait encore dire cela, pour fortifier son raisonnement. Il est certain que la démonstration embrasse les deux causes, puisque toutes les parties, c'est la perfection et que les parties viennent de cette totalité et après elle, comme cette raison est engendrée de la totalité. Et si l'on pose la question d'une façon générale, il est très exact de dire que ce n'est pas une vérité universelle que les dieux plus particuliers sont produits par ceux qui leur sont superposés et leur sont contigus, comme cela a été démontré plus haut. Cependant quand on parle de diacosmes en soi parfaits et complets, le second procède toujours de celui qui lui est immédiatement contigu. Quant à ce qui concerne le texte [1], l'exorde : « Est-ce donc, puisqu'il est ainsi [2] », signifie que la démonstration procède, comme le dit Iamblique, non seulement du tout, mais encore des conclusions immédiatement contiguës, dans lesquelles toutes les parties étaient le tout.

En outre, ce qui est circonscrit par soi [3] vient de la figure, de sorte qu'il est et dans lui-même et dans un autre, et vient par la figure. Cependant le parfait aussi en vient : or, il est se suffisant à lui-même ; il est donc dans lui-même ; mais ce qui se suffit à soi-même peut aussi communiquer à un autre sa propre qualité de se suffire à soi-même, et ainsi le parfait est dans un autre, puisque le parfait est lié au meilleur, et par cela même il est dans un autre en tant que

1. Je mets un point après ἀπὸ τοῦ προσεχοῦς. Ruelle supprime toute ponctuation, ce qui rend la phrase inintelligible. Le manuscrit mettait à cette ligne le signe de la double diplé : ⟪.

2. *Parm.*, 145 *b*. Le passage de Platon se complète ainsi : « Est-ce donc, puisqu'il en est ainsi, qu'il ne sera pas dans lui-même et dans un autre ? »

3. Τὸ αὐτοπερίγραφον.

parfait. Et peut-être faut-il ramener à toutes les conclusions précédentes les mots « puisqu'il a cette nature [1] », car toujours les choses qui suivent procèdent de celles qui leur sont antérieures, et le *soi-même dans soi-même* exprime la synthèse de l'antithèse [2]. Car le *dans soi-même* et dans *un autre* ne font pas deux choses : les deux n'en font qu'une ; la dyade est monade ; ce qui est dans soi-même est dans un autre ; ce qui est dans un autre est dans soi-même. C'est ainsi que le grand Iamblique ramasse dans une seule et même idée [3] toute l'antithèse.

La suite est ainsi conçue [4] : « Chacune des parties est dans le tout, et aucune n'est en dehors du tout. — Oui. — Or, toutes les parties sont enveloppées par le tout? — Assurément. — Maintenant l'un est toutes les parties qui lui appartiennent à lui-même », et il continue sur cette voie sa démonstration. Car la partie distincte est dans le tout ; donc toutes sont dans le tout, et puisque chacune est à la fois, toutes sont le tout. Le tout est donc dans le tout. Or, il a été démontré que les plusieurs ont procédé dans la procession qui a été déjà divisée en indivisibles, ἄτομα, de manière que chaque plusieurs est nommé tout, πᾶν. Chacun en particulier et tous en commun se retournent vers le tout, et après la conversion, toutes les parties deviennent le tout, de sorte que la raison est toutes les parties comme division, et est le tout, comme s'étant retournée.

Les mots « ni quelque chose de plus grand, ni quelque chose de plus petit que toutes les parties » signifient que le tout, dans son état de coagrégation, est tout ce que sont toutes les parties dans leur état de division, et que la totalité de la raison se communique plutôt aux parties et est plutôt parties que totalité. C'est pourquoi aussi les dieux intellectuels ont besoin des συνοχεῖς et des télétarques : de ceux-ci,

1. Οὕτως ἔχον.
2. Τὴν συναίρεσιν τῆς ἀντιθέσεως.
3. Εἰς μίαν νόησιν.
4. *Parm.*, 145 *b*... et Platon ajoute : « et il n'est rien de plus, ni rien de moins que la somme de toutes ces parties. »

parce qu'ils fournissent toutes les parties, sans qu'il en manque une seule, qui coexistent les unes avec les autres; de ceux-là parce qu'ils contiennent ensemble et rassemblent ces parties [1]. Car la raison existant par soi-même est divisée en plusieurs parties dont chacune veut être par soi-même, puisque, même dans la raison première, on ne voit pas encore *le par soi,* parce qu'elle n'est pas partagée en parties, la conversion étant en elle plus puissante que la division, ce qui fait que ce dieu a été nommé par les Oracles, Συνοχεύς [2]. Et c'est parce que en eux toutes les parties sont développées par le tout, que le Dieu a reçu son nom, d'après sa propriété particulière de contenir ensemble; car, de même que les Συνοχεῖς enveloppent les télétarques, de même, dans cette raison, toutes les parties sont contenues ensemble [3] dans le tout; « mais cependant, d'un autre côté, le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes, ni dans une déterminée », soit selon sa fonction d'embrassement [4], puisqu'il est avant les parties, soit parce que le tout est toutes les parties et n'est pas dans toutes les parties, comme un tout dans les parties, car celles-ci sont le tout. C'est pourquoi il n'est pas dans une seule, puisqu'il est toutes les parties; il n'est pas non plus dans toutes, s'il y en a une seule de toutes où il n'est pas; car les parties c'est le tout. Et ceci convient à la division de l'ordre intellectuel. C'est pourquoi il est immédiatement dans un autre qui est, soit le causant de la détermination, soit ce qui est commensuré avec la détermination. A la suite, il ajoute : « il est donc nécessaire qu'il soit dans quelque autre, ou qu'il ne soit plus nulle part. » Quelle est donc la nécessité de cette division? Une seule; si cet un a déjà position [5] quelque part, soit comme ayant procédé extérieurement, soit comme se retournant vers son propre principe, soit comme ayant déjà projeté *les autres choses,* τὰ ἄλλα, il est

1. Définition des συνοχεῖς et des télétarques.
2. Conf. Thomson, édition du *Parménide*, p. 53, note.
3. Συνέχεται.
4. Κατὰ τὸ συνοχικόν.
5. Θέσις, position, situation, définition.

nécessaire qu'il soit dans quelqu'une ; ou bien donc il est seulement dans lui-même, c'est-à-dire enveloppé dans sa propre substance, et, comme étant dans lui-même, il *devient* par là même dans un autre, ou bien il n'est nulle part, ce qui est impossible. Car s'il ne pénètre pas *dans les autres,* il ne sera pas la puissance qui remplit la fonction de providence sur la démiurgie; et s'il ne se retourne pas vers le meilleur, il ne sera pas raison, mais quelque chose ou de meilleur que la raison ou de pire. En outre, en tant qu'il n'est pas dans lui-même, nécessairement il est dans un autre ; car ce qui est dans soi-même est générateur de ce qui est dans un autre, car il est nécessaire qu'il soit d'abord dans lui-même, et ensuite dans un autre. En outre, dans toute antithèse, si l'un des deux contraires [1] n'est pas, l'autre nécessairement est; et, en effet, nous verrons dans ce qui suit qu'il en est ainsi. Si donc..... S'il n'est pas dans lui-même, en tant que divisé. Si en tant qu'il projette la démiurgie [2]... Et si, après avoir dit : « dans l'autre (de deux), ἐν ἑτέρῳ », il a dit plus souvent dans *un autre,* ἐν ἄλλῳ, il me paraît vouloir dire que ce qui est avant une chose n'est pas fondée dans *l'*autre, mais dans *un* autre, par exemple dans les autres choses péricosmiques : « Donc, en tant que tout, il est dans un autre, en tant qu'il est toutes les parties, il est dans lui-même. » Donc, en tant qu'il est le meilleur, il est dans le meilleur, en tant qu'il est le pire, il est dans le pire, dit-il, et il vaudrait mieux dire : en tant qu'il est le meilleur, il pénètre d'une façon éminente en toutes choses, et en tant qu'il est le pire, il aspire à un état propre où il

1. On devrait dire contradictoires, car c'est le propre des propositions contradictoires que si l'une est vraie, l'autre est nécessairement fausse et que si l'une est fausse, l'autre est vraie ; tandis que les propositions *contraires*, si elles ne peuvent jamais être vraies ensemble, peuvent être toutes deux fausses. La logique des anciens connaît cette distinction des contradictoires et des contraires. Aristote, 17 *a*, 33, 72 *a*, 12, 227 *a*, 9, appelle la contradictoire ἀντίφασις et la contraire ἐναντία et définit en ces termes leur différence : ἀντιφάσεως μὲν οὐδὲν ἀνὰ μέσον ἐστι (c'est le *principium medii exclusi*), τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται.

2. Le passage est altéré.

se suffirait à lui-même, et en tant que les parties se retournent vers le tout, il produit de lui-même les parties. C'est ainsi que Kronos, pris en soi, αὐτός, vomit ses propres générations, parce qu'il est, pour ainsi dire, saoûl d'elles, et qu'après les avoir faites en lui-même, il les fait ensuite dans un autre. En un mot, le *dans soi-même* devient en surcroît [1] selon la plénitude de lui-même; et le *dans un autre* selon son trop grand plein de lui-même; ce qui achève de se remplir soi-même vient à la raison de la propriété télétarchique; ce qui achève de remplir les autres lui vient de la propriété de συνοχεύς. Car celle-ci engendre les parties et les produit au dehors; celle-là est seulement télésiurgique, opérant le demeurer dans le tout. La totalité leur a communiqué la procession dans les autres; car elle est le tout et chaque partie, et par là génératrice *d'autres*. En tant donc que parties, elle désire demeurer dans soi-même; en tant que un tout, les parties ayant été, pour ainsi dire, complètement absorbées par la totalité, elle désire demeurer par cela même dans les autres, puisqu'elle procède dans les autres.

§ 278. De l'ordre moyen des intellectuels [2].

Au moment de traiter de l'ordre moyen des intellectuels, il est nécessaire de rechercher [3] :

Premièrement, si toutes les idées que pose Parménide sont des genres de l'être, par exemple, le commencement, le milieu et la fin; ce qui a des extrêmes, ce qui est dans soi-même et dans un autre; le toucher et ne pas toucher; ou s'il fait de toutes ces notions des symboles des diacosmes divins.

Deuxièmement, si c'est dans le démiurge que les genres de l'être ont leur fondement, comme l'estimait le grand Iamblique, et plutôt celui dont il partage les sentiments [4], Syria-

1. Παραγίνεται.
2. Ruelle, *Le philosophe Damascius*, p. 106.
3. Ces paragraphes traitent de la nature du mouvement et du repos; — de Rhéa et de la grande Hécate; — examen des opinions de Platon, de Syrianus, des Théologiens et des Phrygiens.
4. Ὀπαδός.

nus, comme il le raconte lui-même en reconnaissant qu'il ne fait que suivre son chef d'école [1], quoique ailleurs, et en maints passages, il place ces catégories dans l'ordre des choses qui sont avant le démiurge.

Troisièmement : Comment il se fait que le mouvement et le repos viennent après le *dans soi-même* et *dans un autre?*

Quatrièmement : Qu'est-ce que le repos et qu'est-ce que le mouvement? lequel des deux est meilleur que l'autre? Est-ce que, comme il [2] le dit, le mouvement est meilleur que le repos?

Cinquièmement : Comment caractérise-t-il par ces propriétés non pas la vie, mais la déesse zoogone, et en quoi la propriété zoogone diffère-t-elle de la vie même? en outre, pourquoi n'est-ce pas seulement le mouvement, mais aussi le repos qui spécifient cette déesse?

Sixièmement : Comment, même d'après Orphée et les Oracles, la nature est-elle par sa nature propre attachée et suspendue à la déesse zoogone? Car que pourrait être la dernière trace de la vie, si ce n'est la nature [3]? Car il fallait qu'il y eut quelque trace de la vie avant la propriété particulière zoogone, puisqu'il y avait des traces de l'être, dans lequel nous verrons avec plus de précision apparaître ces mêmes caractères particuliers [4].

Septièmement : Pourquoi n'a-t-il pas dit que cet ordre est mouvement et repos, mais chose mue et chose immobile?

Huitièmement : Pourquoi n'a-t-il pas attribué, comme lui convenant parfaitement, le être mû et le être en repos, à l'intellectuel, mais au principe zoogone, puisque penser, comme il le dit, c'est se mouvoir?

Neuvièmement : Comment l'illumination de la déesse zoogone descend-elle jusqu'aux végétaux, et celle de la vie

1. Καθηγεμών.

2. Proclus, *Plat. Theol.*, V, 38, p. 332, et non Platon, comme l'avait dit par une erreur, qu'il a rectifiée lui-même, M. Ruelle.

3. La nature est et ne peut être autre chose que la dernière trace de vie.

4. Ἀξιώματα. Je lis ἰδιώματα, c'est-à-dire : les caractères de la vie apparaissent même dans l'être.

jusqu'aux pierres, encore plus dépourvues d'âme, et celle de la vie intelligible, jusqu'aux choses complètement sans âme, et qui cependant sont mues par un mouvement naturel ?

Dixièmement : Quelle est la preuve du repos ?

Onzièmement : Comment le : *dans soi-même* n'est-il pas aussi en repos ?

Douzièmement : Quelle est la preuve du mouvement ?

Treizièmement : Comment le : *dans un autre* n'est-il pas mû lui-même, puisque c'est par l'intermédiaire du : *dans un autre* que celui-ci [1] se meut ?

Quatorzièmement [2] : Nous rechercherons en soi et par soi, pourquoi le premier père et le troisième ne produisent pas l'ordre des *Curètes* [3] chez les Grecs, où Rhéa seule enfante les Curètes, que nous appelons ἀμείλικτοι. Et, en un mot, pourquoi disons-nous que trois Curètes sont coordonnés à cette déesse, tandis que, selon l'opinion transmise par les Dieux, il n'y a auprès d'elle qu'un seul ἀμείλικτος ?

Quinzièmement : Et pour terminer, comment le mouvement et le repos conviennent-ils à Hécate et à la Rhéa hellénique ?

§ 279. Nous allons reprendre toutes ces questions en commençant par le commencement.

Et d'abord à la première, il faut répondre qu'il n'y a rien là-haut qui ait un caractère épisodique, rien qui n'ait pas une cause prééminente, rien qui ne soit pas une propriété suspendue à son principe propre, et surtout puisque ces principes pénètrent et passent en toutes choses, pour les spécifier pour la plupart en espèces semblables à eux-mêmes, et que d'ailleurs Parménide proclame que les choses de là-haut envoient leur lumière dans chaque diacosme : de sorte que le : *être dans soi-même* et *dans un autre* est une sorte de nature particulière. Cette nature dominant dans la raison première lui fournit sa propre dénomination avec son caractère propre particulier, évidemment le caractère dont elle est

1. Τοῦτο ou, en général, le mobile.
2. Voy. Ruelle, *Le philosophe Damascius*.
3. Procl., *Theol. Plat.*, V, 35, p. 323.

la dénomination. Par la même raison le *toucher* et *ne pas toucher* est une propriété particulière libre, ἀπόλυτος ; c'est une seule et unique nature particulière qui spécifie tout ce diacosme, et de même que les autres propriétés parfaites et complètes du monde, ayant la vertu spécificatrice et se répandant dans chaque raison individuelle selon la division de la raison, ils [1] deviennent des genres de l'être et pour ainsi dire des espèces au lieu de mondes ; car chaque raison particulière voulant être tout un monde a projeté en elle-même et en les divisant en parties, les propriétés particulières cosmiques qui, passant dans tous les pléromes qui sont en elle, s'appellent genres de l'être. Car pour lui [2] l'un et l'être, le tout et les parties, la multiplicité et le nombre sont dans la raison comme genres de l'être. Ainsi donc le *dans soi-même* et *dans un autre* est un couple conjugué de genres qui sont des causes, et puisqu'ils sont dans chaque membre du dans soi-même et dans un autre, ils appartiennent, comme l'autre syzygie du toucher et du non toucher, à la nature encosmique et matérielle. Il faut donc considérer toutes ces notions comme des genres admis par Parménide et y voir une expression à la fois symbolique et spécifique des diacosmes divins complets et entiers.

§ 280. A la seconde question il est facile de dire que les genres de l'être ne sont pas seulement les cinq [3], mais aussi les autres, et qu'ils existent non seulement dans les intelligibles et intellectuels, mais aussi dans les intelligibles mêmes, et que cependant par une prédominance, par une manifestation extérieure plus complète et leur opposition qui les sépare, ils se montrent différents dans les différentes situations, les plus généraux et les plus divins apparaissant en tête, parce qu'ils sont plus rapprochés de la synthèse une de l'être. Car c'est lui qui est la source de tous ; il est à la fois tous selon une seule nature ; c'est de lui que tous se

1. Le toucher et ne pas toucher, et les autres propriétés relevées par Parménide.
2. Parménide, αὐτῷ γάρ.
3. Admis par Plotin et qui remontent à Platon. Conf. *Parm.*, 146 *a*, *b*.

développent dans une succession sériée [1], ceux qui ont une propriété plus petite [2], étant toujours les premiers. C'est pour cela qu'ils se manifestent autres dans les diacosmes antécédents, et autres dans les diacosmes subséquents, où ils dominent et s'épanouissent, et, en les diversifiant entre elles, assimilent à eux-mêmes les autres choses. Et maintenant le mouvement et le repos ont reçu dans leur lot la force du diacosme intellectuel moyen, dans lequel ils sont tous ; car ils sont tous en toutes choses ; mais en rapport particulièrement intime avec la nature de ce diacosme sont le mouvement et le repos ; ici, à la vérité, les genres de l'être ne sont pas encore divisés, ni comme espèces, mais ils sont toujours comme parties, et, pour dire le mot, non distingués les uns des autres, tandis que dans le démiurge ils sont tous spécifiquement déterminés et distingués les uns des autres, et là où est l'identité, sera plus manifeste aussi la différence.

§ 281. En réponse à la troisième question, il faut dire d'abord que le *dans soi-même* et le *dans un autre* sont pour ainsi dire des lieux, cemme le pense aussi Iamblique : c'est dans un espace quelconque que le mobile et l'immobile se meuvent et sont en repos. Il faut donc que le lieu en soi préexiste à ce qui se meut dans le lieu ou s'y tient immobile.

Deuxièmement, il faut dire que ce qui est en repos ou en mouvement est nécessairement par essence d'abord dans un autre, afin de pouvoir se mouvoir vers un autre ou demeurer en repos dans un autre. Sinon, ils n'auront que l'apparence vide du mouvement et du repos ; de sorte que s'ils se meuvent, ce sera vers eux-mêmes ; s'ils se tiennent en repos, ce sera dans eux-mêmes. Car si cela ne préexistait pas [3], le mouvement et le repos ne seront qu'une vaine apparence, le

1. Πάντα ἐφεξῆς. Je force peut-être le sens : l'idée d'ἐφεξῆς n'emporte pas nécessairement l'idée de série, mais celle de succession. Il serait intéressant de constater que Damascius a vu dans les catégories un système enchaîné et lié, où chacune est déduite de la précédente : ce que n'a pas fait Aristote.

2. Ὀλίγης ἰδιότητος.

3. A savoir, que ce qui est en repos ou en mouvement est dans un autre.

mouvement mouvant la chose vers elle-même, le repos la tenant immobile dans elle-même.

En troisième lieu, le *dans soi-même* et *dans un autre* sont des fins, τέλη, et le mouvement et le repos sont des routes qui y mènent; car si quelque chose se meut ou se tient en repos, c'est pour être *dans un autre* ou *dans soi-même*. C'est pour cela que le *dans soi-même* et *dans un autre* sont quelque chose de paternel, désirable à tous les autres Dieux. Zeus lui-même, et, avec lui, les autres genres se mettent en route, selon Pindare [1], pour arriver à la tour de Kronos. Par conséquent il est aussi en repos, ἵσταται, dans la tour de Kronos. Il faut donc que cette tour existe avant ceux qui se mettent en marche vers elle; de plus, le mouvement et le repos sont également antérieurs à eux, comme la route est antérieure à ceux qui cheminent sur elle. Car c'est par l'intermédiaire de Rhéa que Zeus, et par l'intermédiaire d'Hécate, dont la lumière apparaît le matin comme le soir, que le Dieu appelé le : *deux fois au-delà* [2] sont rattachés au Dieu le *une fois au-delà* et à Kronos.

En quatrième lieu : l'*être dans soi-même* et *dans un autre* signifie : *être étant dans soi-même* et *être étant dans un autre;* or, ce qui se meut et se tient en repos veut *agir*, ἐνεργεῖν et non pas *être*. Il faut donc que le *être* précède dans l'hypostase le *agir*.

En cinquième lieu : comme les choses simples se comportent dans la composition, de même prises en elles-mêmes elles se comportent vis-à-vis les unes des autres. Par exemple si le *se tenant en repos dans soi-même* ou le *se mouvant dans*

1. Damascius ne cite pas textuellement. Pindare dit, *Ol.*, 11, 123 : « Tous ceux qui ont eu la force, dans une triple vie passée sur terre et dans l'Hadès, de garder leur âme absolument pure de toute injustice

ἔτειλαν Διὸς
Ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν. »

Les scholiastes semblent avoir lu comme Damascius, στέλλεσθαι, car ils interprètent ἔτειλαν, mot très obscur et de sens douteux, par ἐστάλησαν ἣν ὁδὸν ἔταξεν ὁ Ζεύς.

2. Ὁ δὶς ἐπέκεινα. Il y a des degrés et une série jusque dans l'au-delà.

*soi-même* est un composé, le *dans soi-même,* dans la composition, est préexistant [1]. Car celui-ci n'a pas besoin ni du mouvement ni du repos, tandis que la chose mue ou en repos, est en repos ou se meut dans soi-même; et ainsi les : *dans soi-même* pris comme simples sont préexistants à la chose mue et en repos. Nous montrerons de même que le *dans un autre* préexiste à la chose en repos et à la chose mue.

En sixième lieu, il faut donc bien observer que le *dans un autre* du mouvement est par là-même *dans soi-même* avant le mouvement, et par la même raison le *dans un autre* du repos avant le repos.

En septième lieu, enfin, la chose mue et la chose en repos, sont l'une et l'autre, de deux manières, ou *dans soi-même* ou *dans un autre.* Cela forme donc une tétrade : le *mû dans un autre,* le *en repos dans un autre,* le *en repos dans soi-même,* le *mû dans soi-même.* Donc le *dans soi-même* et *dans un autre* sont une dyade antérieure à la tétrade; car dans celle-ci, notre pensée n'ajoute pas le *mû* et le *en repos,* comme dans le mû et le en repos nous ajoutons le *dans soi-même* et *dans un autre.* C'est pourquoi ce qui est en repos et ce qui est mû sont nécessairement dans un autre ou dans soi-même : ainsi, par exemple, l'âme est dans soi-même, le corps est dans un autre; mais il n'est pas nécessaire que le *dans un autre* soit mû ou soit en repos, non plus que le *dans soi-même*, puisque l'un ou se meut ou est en repos dans un autre *comme dans un lieu,* et que le *dans un autre* a plus de compréhension [2] que le *dans un autre comme dans un lieu;* de sorte que le *dans soi-même* a aussi plus de compréhension que le *dans soi-même comme dans un lieu.* Car il est dans lui-même, et comme dans un lieu, et comme dans sa cause, et comme dans un tout et comme dans un principe; tandis que, en tant que seulement dans un lieu, il ne fait que se mouvoir ou être en repos.

§ 282 [3]. Maintenant, qu'est-ce que le repos et qu'est-ce que

1. Προϋπάρχει.
2. Ἐπιπλέον... la chose a plus de caractères ou attributs.
3. Ruelle a traduit en latin ce morceau. *Rev. arch.*, t. III, p. 483.

le mouvement, car c'est là la quatrième question que nous nous sommes posée : le repos est-il le dieu ἀμείλικτος, puisqu'il est le caractère attributif de cette raison? Alors le mouvement ne sera que la déesse zoogone, et cependant, comme nous le disions plus haut, chacun des contraires de l'antithèse est attribué à chacun d'eux. Il vaut donc mieux entendre comme le philosophe Syrianus et appliquer les deux contraires à la même raison, puisqu'il est nécessaire que ce qui se meut ait été en repos pour se mouvoir ensuite [1], et qu'il est possible de mettre le *se tenir en repos* au lieu du *dans soi-même* et le *se mouvoir* au lieu du *dans un autre*.

Il est sans doute que la raison première est monoïde, indivisible et substantielle, la substance de la raison, doit-on dire; la deuxième est conçue dans le fait de procéder, de se séparer de soi-même et d'être vitale : elle est, pour ainsi dire, substantifiée dans la procession, et par là se meut et est en repos. De même que la troisième ayant déjà parcouru antérieurement [2] la procession entière de la raison a été déjà distinguée par l'identité et la différence, la deuxième est en train de se distinguer par le mouvement et le repos, et la première est indistincte, c'est celle qu'on appelle la raison qui subsiste dans la division la plus unifiée possible. Maintenant, si nous concevons *dans soi-même et dans un autre*, comme dans le meilleur, et si nous prenons le mû comme mû vers le meilleur, comment le mouvement sera-t-il meilleur que le repos? Il n'est donc pas nécessaire de faire, comme il [3] le fait, pas même comme symbole, le mouvement meilleur que le repos. Car il y a deux espèces de repos : l'une dans soi-même, l'autre dans un autre, le meilleur, et il est évident que celui-ci, c'est-à-dire ce repos dans un autre, est meilleur que le mouvement vers un autre. Car il y a de même deux espèces de mouvement : l'un, dans soi-même, l'autre, dans un autre, et ce repos certes est meilleur que ce mouvement,

1. Je lis : εἶτα, au lieu de οὕτως.
2. Je lis : προ-, au lieu de προσεληλυθώς.
3. Procl., *Theol. Plat.*, v. 38', p. 332.

de sorte que, selon chacun des deux couples, le repos est le meilleur. Mais, pourrais-je dire, Platon a pris le pire dans le couple meilleur, le meilleur dans le couple pire, et c'est ainsi qu'il a constitué la présente antithèse, analogue à la double conversion de la raison, et à celle sur elle-même et à celle sur le meilleur, d'après Syrianus.

Si, selon notre [1] propre interprétation, nous admettons le dans un autre dans le pire, selon la prévoyance du meilleur, nous dirons que le mû se porte vers les choses d'en bas, en sortant du repos dans soi-même ; ce qui est plus conforme aux théologies. Car Rhéa est l'écoulement, ῥοή, de tout, selon Socrate dans le *Cratyle* [2] ; elle établit toutes les choses dans elles-mêmes et les rappelle à elle-même, comme nous l'enseignent les traditions phrygiennes [3]. La grande Hécate, de son côté, est le centre qui se porte vers chacun des deux pères, qui projette le grondement zoogone, est coordonnée, selon une union stable au Dieu qui est une fois au-delà et procède dans tout avec celui qui est deux fois au-delà ; et en même temps nous avons, naturellement, le repos antérieur au mouvement : il en est ainsi dans les générations cosmiques comme dans les genres [4].

§ 283. Maintenant, venons à la cinquième. Il y a une vie [5] qui a son rang au milieu de la raison et de la substance ; — une vie comme dans la substance, c'est la vie intelligible ; — une vie comme dans la raison, c'est celle dont il s'agit

1. Je lis ἡμετέραν avec les mss. B et A.

2. 402 *b*.

3. Οἱ Φρύγιοι λόγοι. On ne sait pas ce qu'était cet ouvrage que Gale attribue à Orphée. Cornutus (ch. XVII, p. 77. Osann) y fait allusion : ὡς ἄλλαι μὲν παρὰ Μάγοις γεγόνασιν, ἄλλαι δὲ (μυθοποιΐαι) παρὰ Φρυξὶν καὶ παρ' Αἰγυπτίοις. Ælien (*Hist. Var.*, v. XII, 45), à l'occasion de Midas, cite un Φρύγιος λόγος, et, à l'occasion des serpents de Phrygie, fait mention de Φρύγιοι λόγοι. On trouve encore cités : un Λιδυκὸς μῦθος, un Λέσβιος μῦθος, un Βιθυνὸς λόγος, des λόγοι Λύκιοι et Κύπριοι.

4. C'est-à-dire que les symboles théologiques nous représentent le même ordre que nous constatons dans les notions philosophiques et logiques des genres. Ruelle entend et traduit : ἐν τοῖς γένεσιν par : *in originibus rerum*.

5. Damascius a traité déjà de la vie, de l'éternité et de la totalité, au deuxième ordre des intelligibles § 139.

ici et que l'on nomme *zoogone*. La vie intelligible, donc, paraît être plutôt substance que vie ; l'autre se manifeste comme vraiment vie ; — l'autre, enfin, veut être plutôt raison que vie. Aux dernières limites, il y aura une trace de cette vie en tant qu'intellectuelle : c'est la vie sensible ; de la vie, purement vie, la trace est la vie après la sensation, que ce soit la vie des végétaux, en tant que, si la sensation en eux est obscure, cependant la vie y est manifeste ; ou qu'elle soit aussi un écho, quoique affaibli, de la vie intellectuelle en tant que capable de sensation [1] ; — ou que ce soit la vie des pierres magiques [2] et des autres pierres qui paraissent douées d'un mouvement automoteur. De la vie en soi, de la vie intelligible, la nature veut être substance plutôt que vie. Peut-être ne s'écarterait-on pas de la vérité en disant que la plante, comme dernier animal, est une trace du premier animal, de l'animal intelligible, et qu'une trace de la vie placée au-dessus de cet animal intelligible est la nature plus pauvre que la plante. La trace de la vie vraiment vie [3], qui vient après l'animal, c'est la vie sans raison [4], qui ne possède qu'une connaissance faible et obscure, car la première était intelligible et intellectuelle. Enfin, la trace de la vie intellectuelle est le genre de l'âme douée de la raison. C'est pourquoi c'est une vie raisonnable, λογική, tandis que l'autre était vie intellectuelle. Peut-être pourrions-nous sauver l'analogie par l'explication suivante : Posons le végétal, en tant que capable de sensation, comme trace de la vie intellectuelle ; la nature, comme trace de la vie intelligible et intellectuelle ; la génération en soi, trace de la vie intelligible, car la génération est mouvement [5]. Nous développerons et déterminerons un peu plus loin ces

1. Damascius accorde un rayon obscur de sensation et de raison aux plantes.

2. Φιλτρίδες. Ce mot ne se trouve pas dans nos lexiques.

3. Qui n'a pas d'autre fonction que la vie. On n'aperçoit pas les différences entre :

1. Ἡ ἁπλῶς ζωή — 2. Αὐτὴ ἡ ζωή — 3. Ἡ κατὰ ἀλήθειαν ζωή.

4. Je supprime ὁλότης ou plutôt le remplace par ἴχνος.

5. Procl., *Theol. Plat.*, III, 13, p. 141 : πανταχοῦ ἡ κίνησις ζωή τις ἐστιν... ζωήν τις ἀπεκάλεσε κίνησιν.

notions : pour le moment, il s'agit de ce qui se meut et de ce qui est en repos. Pourquoi n'entend-il pas ici la vie, purement vie, mais la vie zoogone ? Est-ce, comme *il* le dit, parce que le mû et le en repos sont vie par participation, tandis que le repos et le mouvement, c'est la vie même, la vie antérieure à la divinité zoogone ? Mais nulle part Parménide n'emploie les termes : le repos et le mouvement, de sorte qu'il prend le mû et le en repos comme identiques au repos et au mouvement. Nous avons, dans ce qui précède, déjà traité longuement ces sujets ; maintenant, nous n'en dirons que ce qui a rapport à la question présente, à savoir que le mû et le en repos est propre surtout à la vie intellectuelle, de même que le repos est propre à la vie intelligible et intellectuelle ; car ainsi les deux à la fois seront propres à la vie intellectuelle selon le mélange. Et, sans doute, c'est là ce qui l'oblige à diviser ainsi les autres antithèses. Voici donc ce qu'il faut plutôt dire : c'est que la raison intermédiaire est le principe du mouvement qui se porte sur la matière, de sorte qu'elle est aussi le principe du repos, son opposé contraire, antérieur au mouvement et qui maintient en dehors de la matière ce qui procède. Car c'est ce principe [1] qui fait sortir de Kronos les autres Kronides et par là même, le démiurge lui-même ; il est élevé et distingué au-dessus de lui, selon le repos ; il organise avec lui toutes choses selon le mouvement ; il coexiste avec le premier père selon le repos, avec le troisième selon le mouvement : c'est pourquoi il se meut comme dans un autre, selon Parménide.

Donc de même qu'il a montré la raison dans soi-même et dans un autre subsistant par elle-même et enfantant la nature *des autres* et la démiurgie *des autres*, de même il faut entendre que le mû et le en repos est une vie telle qu'elle a par elle-même un certain penchant pour ce monde et est accompagnée du être en repos en soi-même, en dehors de la démiur-

1. Αὕτη se rapporte aussi bien au repos qu'au mouvement dont la raison intermédiaire est le principe, ἀρχεῖ. C'est donc au fond cette raison même dont il s'agit.

gie [1]. Peut-être est-ce là la plus véritable différence de cette zoogonie intellectuelle et de la vie purement vie, en ce que celle-ci n'a pas d'affinité et de commune mesure [2] avec ce monde-ci, et est de plus créatrice de la vie des diacosmes divins et que la propriété zoogone projette par elle-même la démiurgie et crée en communion avec le démiurge les choses encosmiques et les péricosmiques. Il est certain qu'elle a été appelée zoogone, parce qu'elle crée la vie de tout le devenir, et, pour le dire simplement, elle est la vie qui embrasse et qui meut les espèces démiurgiques, comme la vie purement vie embrasse et meut les espèces intermédiaires, et comme la vie intelligible embrasse et meut les espèces intelligibles; car partout la vie est antérieure aux espèces. La différence des espèces entre elles est la même que celle des animaux entre eux. Et puisque l'intelligible est caractérisé plutôt selon la *persistance*, μονή, l'intelligible et intellectuel, selon la procession, l'intellectuel selon la conversion, par cela même la vie circonscrit l'espèce par rapport à elle-même et circonscrit la raison même. Car sont substantifiés selon la conversion, la raison et l'espèce, non pas seulement certes le mouvement, mais aussi le repos, par la raison que cette vie, qui incline déjà vers la matière, a besoin de la puissance qui se rattache à la matière. C'est pourquoi la projection, προβολή, des Dieux ἀμείλικτοι, a été opérée dans cet ordre, parce que la divinité [3] et même, avant le démiurge, la déesse zoogone [4], projettent par leur propre nature leurs regards sur la matière et sur les choses qui viennent après elles. C'est pourquoi elle a été appelée *le en repos et le en mouvement,* parce que c'est elle qui, la première, commence l'inclination vers les choses d'en bas, toutefois avec une supériorité qui résiste à ce penchant; c'est pourquoi elle possède une sorte de diffusion,

1. C'est-à-dire qu'elle puisse posséder à la fois un certain mouvement avec le repos.
2. Ἀσύμμετρος.
3. Le démiurge.
4. Τῆς ζωογονίας. Le texte est altéré très certainement.

d'écoulement [1] de la lumière zoogonique, diffusion très séparée et très manifeste et qui pénètre et passe en toutes choses et possède aussi la puissance ἀμείλικτος. En outre, d'après Orphée, elle [2] projette deux divinités zoogones, l'une plutôt selon la mobilité, l'autre plutôt selon la faculté de rester en repos : je veux dire Héra et Hestia, celle-ci établissant dans un fondement stable tous les Dieux qui procèdent dans ce grand tout, celle-là les invitant tous à la procession. De là il résulte évidemment qu'étant à la fois les deux et d'une manière indivisible, elle est quelque chose qui se meut vers ce monde-ci, et qui, néanmoins, placé au-dessus de la démiurgie, est en repos. De sorte que si la vie purement vie est appelée ailleurs mouvement et repos, il faudra entendre ces mots non pas comme ayant un rapport à la matière, ni comme étant au-dessus de la matière, mais en ce sens que c'est la vie qui la première est sortie, pour se distinguer, de l'union intelligible de l'être, tout en restant en même temps unie. C'est par là qu'elle est purement mouvement et repos ; c'est elle que maintenant il signifie, d'une façon générale, par le nombre et la totalité procédant dans les parties, et procédant par le commencement [3], le milieu et la fin, dans une perfection parfaitement une et capable de conversion. Car ces caractères sont plus propres à la vie purement vie, tandis que le repos et le mouvement sont plus propres à la vie qui procède dans un autre et demeure hors d'un autre ; et par autre, ἄλλο, j'entends ce monde-ci, et, d'une façon générale, la démiurgie (le monde créé).

§ 284. Sixième question : Que la nature est justement suspendue à la déesse zoogone, la preuve est le fait que la nature est créatrice d'espèces et qu'elle a, avec l'espèce dans laquelle elle est, le même rapport que la zoogonie tout entière a avec le démiurge avec lequel elle administre ce grand tout. Et puisque la Déesse a quelque chose de supérieur

1. Ἐκροίζησιν. Le mot ne se trouve pas dans nos lexiques ; je le crois l'équivalent d'ἐκροή.

2. La divinité démiurgique.

3. Τῆς τῶν μερῶν ἀρχῆς, je supprime τῶν μερῶν.

au démiurge et qui la coordonne à Kronos, c'est là ce qui est son espèce indivisible. Sa division [1] est contiguë au démiurge dans lequel est divisée aussi la dernière nature source. En outre, le démiurge aussi, comme nous le disons, est créateur d'espèces, et Rhéa est créatrice de la vie des espèces démiurgiques. Il est donc nécessaire que la dernière des espèces appartienne à Zeus, et la dernière des vies à Rhéa; et c'est cette vie qui est la nature. En outre, et troisièmement, d'après Parménide, la déesse est principe du mouvement et de la stabilité, et la nature est principe du mouvement et du repos [2]. Il faut donc d'abord rechercher qu'est-ce que nous appelons nature? est-ce celle qui engendre des choses semblables à elle-même, comme il le dit, ou celle qui seulement imprime le mouvement et le repos? Car Orphée semble mettre surtout la nature, qui descend jusqu'aux plantes et aux autres productions végétales, dans la dépendance et sous les lois de Rhéa; à moins que nous n'entendions la Gorgone [3], qui étend sa propre zoogonie jusqu'aux pierres mêmes. Les Oracles disent simplement que la nature est cette vie qui, passant en toutes choses, est suspendue à la grande Hécate, et qui est dite le principe directeur et premier de tout le mouvement corporel qui est du ressort d'Hécate.

« Car l'infatigable nature commande aux mondes et aux œuvres, afin que le ciel contemple le stade éternel qu'il entraîne avec lui et que le soleil, dans sa course rapide, tourne autour du centre, comme il en a l'habitude. »

Outre ces significations, toute vie dans un substrat s'appelle nature et s'oppose comme contraire à cette nature séparable qui conduit et gouverne la nature inséparable, comme la nature qui a rang de source s'oppose à l'âme source. En outre, il y a trois espèces de vie : la vie intellectuelle, la vie raisonnante, la vie qui est toute non

1. Ὁ μερισμὸς αὐτῆς... la section, la province qu'elle forme.
2. Damascius a l'air de suggérer une différence entre στάσις et ἠρεμία.
3. Orphic., *Lithin.*, v. 536 et suiv. Conf. Procl., *in Remp. Platonis*, ed. Schoell., p. 95.

pensante, ἄλογος, et qui ne se retourne pas sur elle-même, de sorte que la dernière trace de cette vie remonte à la nature irrationnelle même.

Il faut encore se demander comment la vie qui est-au-dessus de la nature-source, n'est pas conçue ici-bas en deçà comme au-delà de la vie physique.

Et troisièmement, comment la nature procède plus que l'âme, et l'âme plus que la vie intellectuelle. C'est qu'il fallait que les choses supérieures eussent une procession plus grande. Mais si nous voulons examiner comme il convient cette question, il faudra aussi la poser au sujet de l'être ; car il aurait fallu que l'être aussi fût conçu après les espèces. Or, que pourrait-on concevoir comme étant, qui ne serait pas aussi une espèce? Car la matière n'est pas encore, et l'être par sa propre nature, est immédiatement aussi espèce. Nous pourrions peut-être dire que la privation est et qu'elle n'est pas espèce et c'est ce que nous avons dit plusieurs fois; mais la privation, et certes la privation de l'espèce, n'a pas l'être après les espèces, mais elle tient son être de l'espèce; elle est, semble-t-il, une espèce languissante et très affaiblie. C'est pourquoi la cécité, par exemple, ni la surdité ne sont sans forme spécifique, comme en général la maladie. Si vous prenez la privation complète et absolue, vous entendrez la matière ou le *pas du tout,* τὸ μηδαμῶς ; or, la nature, elle, n'est ni l'un ni l'autre, et cependant elle est et est espèce soit présente, soit absente, puisqu'elle est en même temps vie et par suite espèce. Car elle est ou irrationnelle, ou raisonnante, ou intellectuelle, et accompagnée nécessairement d'une espèce soit naturelle (physique), soit rationnelle, soit intellectuelle. Nous n'aurions donc aucun moyen de dire ce qu'est ici-bas la vie, purement vie, puisque la vie est avant l'espèce, et avant la vie est l'être. Et il faut encore examiner comment nous disons que la vie préexiste aux espèces, parce que celles-ci subsistent dans la raison. Or, nous voyons ici-bas, en deçà de la vie, des espèces qui sont et ne vivent pas. Car si la nature embrasse toutes choses, nous ne disons pas que toutes choses sont aussi des ani-

maux, tandis que là-haut les choses qui sont après la vie sont certainement animal. Comment donc aussi en ces choses, la vie n'est-elle pas en deçà de l'animal. Mais n'est-il pas également absurde et de faire du corps l'absolument première des espèces, et quoique étant en deçà de toutes, le placer avant toutes les autres choses. Il faut donc, avant tout, bien considérer ceci : c'est que l'en deçà ne vient pas toujours des causes supérieures, à moins qu'il ne soit devenu en deçà après avoir passé à travers toutes les choses, car c'est là le trop plein (des causes) [1]. Et si, prenant son point de départ d'en haut, il se tourne vers le bas et devient par là *en deçà*, ἐπίταδε, c'est en tant que dernier et non en tant que premier qu'il est *en deçà*. Le corps n'est donc pas le degré supérieur, puisque ce n'est pas un corps, ce qui passe à travers les choses qui précèdent le corps. Et même, si c'était la dernière nature, elle ne serait pas par là supérieure à la vie raisonnante et à la vie intellectuelle, et ne viendrait pas de causes supérieures ; et c'est par là qu'elle est en deçà, à savoir parce qu'elle se développe au troisième rang après ces deux vies. Et s'il n'en était pas ainsi, la nature serait aussi en elles, puisque les traversant et passant en elles, elle procéderait en surcroît. Ainsi, il ne faut donc pas dire que l'espèce sans âme est un trop plein de l'animal, quoiqu'elle soit en deçà, mais que comme la dernière de toutes les espèces, elle s'est écoulée dans le dernier degré. Cependant les choses qui pénètrent et passent à travers toutes les autres comme trop pleines et qui devancent les autres, sont supérieures et viennent de degrés supérieurs ; tels sont l'espèce et l'animal ; car le végétal et l'inanimé sont aussi espèces. En outre la vie, purement vie, se voit dans la raison, dans l'âme et dans la nature. Donc elle aussi a passé à travers toutes les choses ; enfin, l'être passe aussi à travers toutes les choses jusqu'à la dernière espèce, à laquelle appartient, disons-nous, le corps [2]. C'est donc par là que je

1. Τὸ ἐπίπλεον.
2. Procl., *Plat. Theol.*, II, 1, p. 126 et 1, 34.

le définis, et il faut prendre comme autre ce qui lui est supérieur, parce qu'on le voit dans un plus grand nombre de choses ou dans toutes, et non du fait qu'il s'étend au-dessus d'elles toutes [1]. Ainsi, l'être est en toutes choses, et aucun être n'est en deçà des espèces ; car le corps est la dernière espèce de tout le devenir. Et, en effet, si par la pensée nous concevions les traces avant les espèces, ces traces mêmes des espèces veulent être des espèces de l'être, mais de l'être qu'accompagnent les espèces ; et la vie, de même, commençant son mouvement par en haut, pénètre, en descendant, jusque dans la nature ; c'est par là qu'elle est commune, comme aussi l'espèce, qui est une trace de la raison. Donc tout, dans son achèvement, aboutit et se réunit dans le même ; mais cependant les caractères communs des plusieurs procèdent de principes plus communs, et c'est la communauté et non l'extension qui atteste l'existence du supérieur. En outre, et en troisième lieu, tout principe est toutes les choses qui viennent de lui et passe à travers toutes les choses qui viennent de lui ; mais il n'ira pas plus loin que les choses qui viennent de lui, car en ce quoi il procède en y versant son trop plein, cela sera encore quelqu'une des choses qui viennent de lui. Tout principe est donc égal aux choses qui proviennent de lui de sorte qu'il est principe parce qu'il va de la première jusqu'à la dernière. Donc, le corps est la dernière espèce ; la nature, qui coexiste au corps, est la dernière vie, et l'être dernier est celui qui est caché avec et dans le corps ; tout aboutit donc au même. En quatrième lieu, si en bas ces choses coexistent les unes dans les autres, cependant elles sont distinguées par une propriété particulière. Car l'espèce est absolument tout et être ; tandis que l'on pourrait concevoir l'être sans l'espèce. Inversement aussi, la vie est absolument être, mais l'être, en tant qu'uniquement être, ne vit pas nécessairement ; quoique dans l'espèce coexiste toujours une certaine vie, comme par exemple le mouvement qui coexiste à la vie. Mais on pourrait con-

1. Je lis : πάντων et non πάντως.

cevoir le mouvement allant à l'infini et vers l'espèce, et n'étant pas encore espèce, tandis que l'espèce est immédiatement complétée par le mouvement, et sans doute, de même que l'être par l'intermédiaire de la vie procède dans l'espèce intellectuelle, de même aussi, ici-bas, l'être, par l'intermédiaire du changement et du mouvement, se développe dans l'espèce. En outre, et en cinquième lieu, il faut encore dire que, comme dans la raison, de même aussi dans le monde, toutes choses existent sous la forme spécifiée. Car si toutes choses sont en toutes choses, elles y sont d'une manière propre dans chacune : toutes ici substantiellement, là, toutes spécifiquement. C'est pourquoi des espèces, les unes subsistent selon le penser, ayant évidemment aussi le vivre et l'être ; les autres subsistent seulement selon le vivre et l'être ; les autres, enfin, sont espèces seulement selon le être, comme les espèces des choses inanimées, dans le diacosme spécifié, dans le diacosme des paradigmes et dans celui des copies et des images. Les espèces substantifiées uniquement selon le *être* sont les dernières, quoique l'être spécifique, passe et pénètre en toutes choses ; celles qui sont substantifiées selon la vie, sont les deuxièmes en partant d'en bas ; celles qui sont substantifiées selon le penser sont les troisièmes en commençant par en bas, et les premières en commençant par le haut ; et elles sont les dernières et les plus petites [1] des autres ; il est évident que l'être spécifique de la vie spécifiée pénètre plus loin et plus avant, ἐπίπλεον διήκει, et que cette vie appartient à la propriété spécifique intellectuelle, et telles elles sont dans leurs rapports mutuels, dans une chose particulière déterminée, telles elles sont absolument. Si donc l'espèce substantielle est plus commune que l'espèce vitale, l'être en soi est au-dessus de la vie. Car il semble que ceux qui ont établi ce système, sont partis des choses subsistant spécifiquement et les ont fait remonter aux premiers principes. Il est certain aussi, pour faire une sixième remarque, que partout les choses pires sont des imi-

1. Quant au nombre des caractères.

tations des meilleures et tout à fait premières. Les espèces inanimées sont des imitations de l'être, celles qui viennent après la vie, de ce qui est avant la vie ; les vivants par nature, des imitations de la vie antérieure à la raison ; les espèces pensantes, qui sont les premières et les plus parfaites des espèces d'ici-bas, sont des imitations de l'hypostase intellectuelle, qui est la troisième dans les choses de là-haut. Qu'on ne s'étonne donc pas si la nature est la dernière vie, et vie suspendue à la zoogonie intellectuelle ; qu'on ne cherche pas une trace de la vie en deçà de la nature, qui aurait procédé de la vie universelle intellectuelle de l'au delà ; mais qu'on se représente que ce monde a été construit selon le monde intellectuel, et que tout ce qu'on voit dans le monde d'ici-bas préexiste dans l'autre ; car la raison est le paradigme du monde, et si la raison participe d'une autre vie, de la vie qui précède ce monde, les choses qui subsistent ici-bas portent aussi en elles-mêmes, en commun, cette participation, et non pas une sorte d'écho de cette vie supérieure, déterminé par quelque caractère propre, car la raison a une valeur trop grande pour procéder jusque dans la matière ; mais celles des espèces qui sont dans la matière ont leur racine dans cette vie supérieure, parce qu'elle est commune. Voilà donc comment il faut que la pensée se représente l'être dans la communauté des êtres d'ici-bas. Car la création du monde, la cosmopée procède à partir du troisième degré, c'est-à-dire de la raison.

§ 285. En réponse à la septième question, il faut dire que ce n'est pas le mouvement, quoiqu'il en dise [1], et le repos, qui sont les éléments propres de la vie, et que la zoogonie est par participation quelque chose qui est mû et en repos. Car en s'exprimant ainsi, Parménide semble avoir oublié le mouvement même et le repos qu'il n'introduit et ne déduit nulle part dans son exposition. Mais puisque l'un est supposé partout projetant de lui-même les autres genres, qui sont appelés des modifications passives de lui, par cette rai-

1. Proclus, *Theol. Plat.*, III, 13, p. 141 ; — V. 38, p. 330.

son, l'un n'est pas mouvement et repos, mais une chose mue et en repos, du moins l'un en soi, αὐτό γε τὸ ἕν. — Les choses se comportent donc vraiment ainsi : et il a été également démontré que cette première raison a fait une tentative pour se mouvoir vers la matière. Ensuite, elle s'est arrêtée encore au-dessus d'elle, comme étant encore sans rapport commensurable avec la création du monde. Mais elle éveille une autre raison, qui, elle, subsiste selon cette commune mesure avec la démiurgie.

§ 286. Voyons maintenant et en réponse à la huitième question, disons notre sentiment : premièrement, que le *penser,* qui est mû par l'intellectuel, vient [1] de cet ordre-ci, tandis que le connaître même vient de lui-même, car la raison pensante est troisième [2], et elle est la première des trois. C'est pourquoi elle est au-dessus du mouvement et de la vie, et quoiqu'elle pense, aussi, elle a surtout pour caractère qu'elle est, et c'est selon ce caractère qu'elle est vue et conçue. Secondement, si l'on trouve partout le penser, le mouvement et le repos, il y a cependant des cas, où (les trois) tous sont [3] selon l'acte de penser, d'autres où ils sont tous selon le mouvement et le repos, en tant que tous sont mus et en repos; d'autres, enfin, où ils sont tous comme éléments de la substance intellectuelle. Car si l'on dit que ce sont les mêmes [4], cependant ils sont dans la raison première, comme êtres, dans la seconde, comme mus et en repos, dans la troisième, comme connaissant et connus.

§ 287. Quant à la neuvième question : tout ce qu'il y a de plus vrai à dire à ce sujet, nous l'avons déjà déterminé; ajoutons maintenant que ce qui engendre des choses sem-

1. Je lis : ἀπὸ ταύτης ἥκει τῆς τάξεως, au lieu de ἐκεῖ.

2. C'est-à-dire qu'il y a trois raisons : substantielle, — vitale, — pensante, νοῦν.

3. Si toutes choses pensent, se meuvent et sont en repos, il y en a cependant où c'est la pensée qui domine, d'autres où c'est le mouvement et le repos, d'autres où ce sont les éléments de la substance intellectuelle.

4. Amélius (d'après Proclus, *Plat. Theol.*, V, 5) posait la raison, τὸν νοῦν, comme triple : la raison qui est, τὸν ὄντα; la raison qui possède, τὸν ἔχοντα, la raison qui voit, τὸν ὁρῶντα. Conf., *Hist. de la Psych. des Grecs,* t.V. Amélius.

blables à soi-même est l'image de la conversion intellectuelle et subsistant par elle-même, et considérons ce principe comme venant de la puissance génératrice intellectuelle; que ce qui, dans les pierres [1], paraît se mouvoir spontanément, vient de la nature source ; et que la source purement source, source en toutes choses de la beauté des mouvements, vient de la vie purement vie, qui est au-dessus de toutes ces formes.

§ 288. Nous avons maintenant à examiner la dixième question, c'est-à-dire la preuve du repos. Mais avant de procéder à cette étude, il faut de nouveau établir qu'avec la procession venant des premiers principes, il démontre aussi la procession spontanée de toutes les choses subséquentes. Car chaque propriété particulière essentielle se projette elle-même de celle qui est avant elle, comme il arrive encore maintenant. Car la deuxième qui est dans soi-même vient de la première; et le demeurer toujours dans soi-même lui vient d'elle-même. Mais, cela d'où l'a-t-il pris ? si ce n'est de ce qu'il n'était pas convenable qu'il fût dans la seconde raison comme [2] dans soi-même, ni selon l'hyparxis comme dans la première. Donc la raison deuxième voulant être dans soi-même et n'ayant pas l'être en cela, comme pour maintenir et sauvegarder le *dans soi-même,* a projeté le repos, afin que, par le fait de se tenir en repos en elle-même, elle imite la raison qui *est* en elle-même. Ce que celle-là a selon la substance, celle-ci le possède par l'acte. Le dans soi-même est donc comme une cause finale du repos ; car ce qui désire être dans soi-même ne sort jamais de soi-même, mais reste immobile en soi-même, où il se porte toujours vers sa fin ; et il est une sorte de cause exemplaire, parce que tout ce qui reste immobile dans soi-même imite l'être qui se contient dans lui-même; et il est aussi une sorte de cause efficiente; car le un

1. Cette opinion que les pierres, dans la terre, se meuvent du mouvement de croissance, qu'on trouve dans Plotin, est partagée par Lucrèce, l. V, v. 1115 : « Terreno corpore, *terra crescit* » et on la rencontre encore de nos jours, *Revue archéol.*, t. I, p. 395, 1860. Article de l'abbé Cochet. « Les vases qui poussent naturellement en terre. »

2. Je lis ὡς au lieu de τῷ.

dans soi-même sera dans un *être* un qui est dans lui-même, et ce qui est dans un, en tant qu'il est dans un, ne sera pas dans un autre, ni celui-ci ni celui-là. Il ne sort donc jamais de être dans un et dans le même; or, celui-ci est en repos, de sorte que l'être un dans soi-même est la cause génératrice de l'être dans un toujours le même ; et c'est là le repos, c'est-à-dire l'établissement dans un toujours le même. Donc l'être un dans soi-même, en tant qu'il est un, crée ce qui est dans un, et en tant qu'il est dans lui-même, crée ce qui est dans le même. Or, ce sont là les éléments du repos, comme les éléments du mouvement, c'est d'être toujours dans un autre et de n'être jamais dans un, en tant que mû. Mais d'où prend-il cette propriété de ne jamais *sortir* de lui-même, et d'où conclut-il cette autre *toujours,* si ce n'est des notions communes, comme il le dit? Or quelle est ici la notion commune? C'est que l'être dans soi-même selon la substance, et plutôt encore selon la participation, ne sort jamais de ce dans soi-même. Car qui l'empêche d'être seulement dans soi-même? car s'il en sortait de soi-même, il entrerait dans le mouvement, et il n'y a pas encore de mouvement. Il n'en sortira donc jamais. Et cependant il est de sa nature d'en sortir pour aller dans un autre ; donc, tant qu'il n'en sort pas, il demeure immobile dans le même. En tant donc qu'il veut être dans soi-même, par là il est en repos, et est à la fois l'un et l'autre, en même temps dans soi-même et dans un autre. C'est pourquoi celui-ci n'est pas être, mais veut être; il a pour ainsi dire partiellement l'un et l'autre, puisqu'il est à la fois en repos et en mouvement.

§ 289. Et comment n'aboutirait-on pas à la même conclusion en ce qui concerne le dans soi-même? puisque le être immobile dans soi-même, — ce qui est la onzième question, — est la conséquence du : dans soi-même? C'est que, dit-il, la raison première est toujours et de la même manière dans soi-même et dans un autre; la deuxième, en tant qu'elle procède, avait besoin du repos; ensuite, parce que dans l'une les générations qu'elle engendre en elle-même sont un ensemble un lié et uni, et que, dans l'autre, par suite de la

division, le *en repos* est un contraire du *en mouvement;* et que là-haut le dans soi-même et dans un autre est substance, et qu'ici-bas il est participation s'établissant en hyparxis par l'intermédiaire du repos, c'est-à-dire par l'acte [1]; or, avant l'acte est la substance. On pourrait ajouter encore que l'être dans soi-même contient le sujet d'inhérence [2], et le être selon la substance, qui sont identiques, tandis que ce qui est en repos dans soi-même diffère de lui-même, comme ce qui est dans le lieu diffère du lieu même. En outre, de même que le être est plus simple que le être toujours, de même le *dans soi-même* est plus simple que le *toujours dans soi-même.* En outre, et sous une forme plus théologique, les parties de l'un se fondent dans le tout; c'est pourquoi toutes les parties sont le tout. Les parties de la deuxième raison sont par elles-mêmes [3], sont exclusivement parties, et ne sortent pas du tout tandis que celles de la troisième raison s'écoulent dans la matière. Enfin, la première raison, quoiqu'elle se meuve et soit en repos, cependant renferme tous ces moments au-dedans d'elle-même, tandis que la deuxième raison et est par elle-même manifestement en repos et se meut vers les choses externes.

§ 290. Quelle est la preuve du fait qu'une chose se meut? C'est la douzième question. La chose qui est toujours dans une autre chose qu'elle-même, n'est jamais dans le même; elle n'est donc jamais en repos; donc elle se meut toujours. Mais d'abord d'où tire-t-il ce qu'il ajoute : que ce qui est dans un autre que soi-même est *toujours* dans un autre que soi-même? Ensuite, pourquoi ce qui est toujours dans un autre que soi-même, n'est-il pas dans le même non soi-même, mais dans un autre? Comment la démonstration ne serait-elle pas *diallèle* [4], puisqu'il démontre le *être en repos* par le *ne pas sortir de soi-même,* et le *être mû* par le *ne jamais être dans le même.*

1. Le repos même est un acte, qui arrête le mouvement.
2. Τὸ ἐν ᾧ.
3. Ἀφ' ἑαυτῶν. Je lis : ἐφ' ἑαυτῶν.
4. C'est-à-dire qu'il y a cercle.

A la première objection il faut répondre non pas que le toujours convient aux choses éternelles, car c'est un caractère commun à toutes les conclusions; mais que, de même que nous avons conclu le *toujours* du fait d'être dans un, — (car le toujours est ce qui maintient et garde l'état constitué, dans une seule et même figure) — de même nous appliquons le même raisonnement à le : *être dans un autre;* en tant donc qu'il est dans un autre, il est *toujours* dans un autre.

A la deuxième, nous dirons non pas qu'il est seulement dans un autre que ce qui est en repos dans soi-même et dans un, comme il l'affirme; mais il faut dire que, s'il est toujours dans un autre, ἐν ἑτέρῳ, nécessairement il est toujours dans des choses différentes les unes des autres, ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ. Car s'il demeurait dans le même, il ne serait plus dans l'autre, ἐν ἑτέρῳ. En tant donc qu'il est dans l'autre, il n'est pas en repos dans le même; il se meut donc. Car le repos est du même genre que l'identité, et le mouvement du même genre que la différence.

A la troisième objection nous répondrons d'abord que la connaissance qu'on prend d'un des contraires est la connaissance de l'autre; que chacun d'eux est connu avec l'autre, comme il existe avec lui. En deuxième lieu, que la démonstration de chacun des deux contraires forme la conclusion par le moyen, qui est le *toujours,* et que le reste est ajouté pour plus de clarté. Ainsi le dans soi-même, étant toujours dans soi-même, est en repos, et le étant dans un autre est mû. En troisième lieu, ce n'est pas par l'affirmation de l'autre, que chacun des deux contraires est démontré, — ce qui serait, en effet, une preuve en cercle, — mais la preuve est : il ne se meut pas; donc il est en repos et il n'est pas en repos, donc il se meut.

§ 291. Maintenant que dirons-nous concernant la treizième question? Car pour lui, il avance encore comme cause : le fait des modifications éprouvées [1], par lequel il fait inter-

1. Τὸ πεπονθέναι, la participation.

venir dans la conclusion le mouvement, parce que ce caractère [1] n'est pas selon l'hyparxis; ainsi il est dans un autre, donc il y est par le mouvement, de même que c'est par le repos qu'il est dans lui-même. On pourrait répéter ici tout ce qui a été dit par rapport à le *dans soi-même,* selon la onzième question. En outre, celui-là est une seule fois réellement dans un autre, celui-ci l'est toujours; car celui-ci d'un côté demeure toujours en lui-même, celui-là est pour ainsi dire une seule fois en lui-même, sans aucun prolongement ni extension. C'est pourquoi celui-ci, par sa propre nature, se meut et est en repos; celui-là est absolument concentré dans le être exclusivement ce qu'il est.

§ 292. Disons donc en réponse à la quatrième question que Kronos, par une union extrême, n'a séparé de lui-même ni son Dieu ἀμείλικτος, ni sa propriété curétique. Cependant il a rempli (engrossé) Rhéa, parce qu'il est κορόνους [2] selon la substance et qu'il est « raison pure », comme dit Socrate dans le *Cratyle* [3]. Celle-ci, qui a son hypostase dans la division des choses unifiées en Kronos, a séparé d'elle-même un second ordre, l'ordre curétique, comme Zeus, et elle emploie, comme ses organes, les choses engendrées par elle et qui sont en elle et avec elle ; car il ne faut pas dire que les Dieux sont engendrés là où ils sont, mais là où ils se sont pour la première fois manifestés. C'est pourquoi les Curètes sont, selon la cause, dans Kronos ; selon l'hyparxis avec Rhéa, et selon la participation avec Zeus. C'est pourquoi les trois sont en elle-même selon une seule et même cohypostase [4] qui les contient tous trois en même temps : l'un d'elle procède d'elle, l'autre qui est avant elle a été projeté en elle-même d'une manière manifeste, et non pas d'une façon cachée, comme dans Kronos.

§ 293. Et maintenant venons à la quinzième et dernière question. S'il est dit par les Dieux que le centre d'Hécate,

1. Du πεπονθέναι.
2. Il a une raison, νοῦς, virile et jeune, κόρος.
3. P. 396. Plot., *Enn.*, V, 1, 4 ; Procl., *Theol. Plat.*, V, 5.
4. Ou consubstantiation : συνυπόστασιν.

qui est au milieu des pères, subit une translation, disons qu'en tant que centre il est immobile, et qu'en tant qu'il est transporté il est mû. Et si la Grande Rhéa embrasse en elle-même Hestia et Héra, selon Héra elle se meut, selon Hestia, elle est en repos ; et si celle-ci est en Zeus, c'est que selon le repos elle veut demeurer en elle-même, à l'état séparé ; mais selon le mouvement elle éprouve du changement et contribue à organiser le tout. Enfin, elle est immobile selon l'ambroisie et se meut selon le nectar, boissons que Déméter a préparées pour les Dieux [1].

§ 294. Il y a encore quelques difficultés à examiner.

Premièrement : S'il démontre que le dans soi-même est immobile et le dans un autre est être mû, comme il semble le dire, ou s'il démontre uniquement et simplement le être en repos et le se mouvoir, comme il nous paraît. Car la démonstration se propose de prouver qu'il est en repos et se meut, et elle aboutit à la preuve que le dans soi-même est immobile et le dans un autre est mû.

Deuxièmement : Pourquoi prouve-t-il le *se mouvoir* par le *dans un autre ;* car il est possible que le *dans un autre* soit immobile ; et pourquoi prouve-t-il le *être immobile* par le *dans soi-même ;* car il est possible que le dans soi-même se meuve.

Troisièmement : s'il est possible, d'après son interpréta-

1. Plat., *Phædr.*, 247 *e*. Procl., *Theol. Plat.*, IV, 15, p. 202. Les mots *nectar* et *ambroisie* étaient des termes consacrés dans les cérémonies religieuses. Harpocration (v. νεήλατα) dit : « Démosthène se sert de ce mot par ellipse au lieu de νεήλατα ἄλφιτα, gâteaux de farine d'orge fraîchement préparés. On les recouvrait de miel, de raisins cuits et de pois verts, pour être distribués à ceux qui avaient fait le sacrifice. Les uns les appelaient ἀμβροσίαν, les autres μακαρίαν. Lobeck prétend que cet usage et ces noms se sont conservés dans les obsèques des Grecs modernes. Aristote (*Met.*, III, 1000 *a*, 11 et 17) mentionne le nectar et l'ambroisie comme nourriture des Dieux, dont les théologiens avaient fait des principes des choses ; car ils disent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambroisie sont mortels. Mais si c'est pour leurs plaisirs que les Dieux s'abreuvent et se nourrissent ainsi, le nectar et l'ambroisie ne sont pas les causes efficientes de leur essence et de leur être ; si c'est pour *être*, comment seraient-ils éternels, ayant besoin de nourriture. »

tion [1], que le *dans un autre,* soit mû par le meilleur, et s'il ne serait pas plus exact de dire que le *dans l'autre* est mû par le pire.

Quatrièmement : Pourquoi ajoute-t-il à ses propositions antérieurement démontrées le *toujours* sans le prouver, et conclut-il, par ce moyen, le repos et le mouvement? Car que veut-il dire ?

Cinquièmement : Comment démontre-t-il le repos par l'identité, le mouvement par la différence, puisque ni le même ni l'autre ne se sont encore manifestés? Car le *dans soi-même* n'est pas encore *le même ;* et le *dans un autre* n'est pas encore *l'autre;* car il est le contraire du dans soi-même, mais non du même.

Enfin et sixièmement : Comment faut-il concevoir dans cette raison le mû et le en repos, puisque nous posons la raison qui la précède, *dans soi-même* d'une part, selon la division qui a opéré son retour; et dans un autre, selon la division qui ne se retourne pas, ou selon la conversion indivisible, puisque celles-ci [2] ne subsistent pas dans les parties, soit selon le pire, soit selon le meilleur.

§ 295. Disons brièvement, sur la première de ces difficultés, que ce qui est démontré est le simplement *être en repos et se mouvoir.* Car le *dans soi-même* et *dans un autre* est ajouté comme participation et comme la cause du repos et du mouvement ; car s'il semble dire que le *dans soi-même* est en repos, c'est que par le *dans soi-même* il veut dire *dans un qui reste le même* [3], comme s'exprime clairement Parménide. Si donc il est dans un selon l'espèce, il sera toujours le même et dans une seule nature, puisqu'il ne sort pas de l'un. Donc étant toujours dans un, il est toujours en repos. Sans doute le *se mouvoir* n'est pas toujours dans l'autre, et n'étant pas toujours dans un, le même, il change incessamment de lieux et de forme ; et il devient dans plusieurs, puisqu'il n'est pas dans un seul : c'est là ce que nous disons sim-

1. Τίς γάρ. Je lis : τί.
2. La division sans conversion, et la conversion sans parties.
3. Ἐν ἑνὶ τῷ αὐτῷ.

plement *être mû,* mais non *être mû dans un autre.* Car lorsque nous définissons le mouvement, le passage d'une chose dans une autre, nous ne définissons pas le *se mouvoir dans un autre,* mais le simplement se mouvoir. De sorte que le *toujours dans un autre* a l'être dans une chose qui est toujours et incessamment autre; et c'est là ce qui est simplement se mouvoir. Donc de même, le simplement être en repos a l'être dans le demeurer dans un le même en espèce. Mais maintenant, puisque le demeurant est l'un, le être dans soi-même coïncide avec le être dans l'un, puisque l'homme est immobile et fixé dans un, le même, c'est-à-dire dans l'animal, mais non dans lui-même; car il n'a pas été dit (l'homme est immobile) dans l'homme, mais il a été dit : *non dans lui-même,* non pas selon qu'il est immobile dans lui-même, mais selon qu'il est dans un, le même.

§ 296. A la deuxième objection, répondons que si quelque chose est en repos dans l'autre, c'est en tant qu'elle est en repos dans un, le même; et si elle se meut en elle-même, c'est en tant qu'elle se meut dans une chose différente de celles qui sont dans elle-même, restant la même [1]. Car partout le *toujours dans un autre* est substance du mouvement, et le *dans un le même* est substance du repos.

§ 297. A la troisième : si le *dans un autre* est mû par le meilleur, comment à plus forte raison n'est-il pas en repos dans celui-là? Car nécessairement les choses qui procèdent sont en repos dans celles qui les précèdent plus que dans elles-mêmes, à moins qu'on ne dise qu'elles se meuvent selon la propriété particulière, et que c'est ainsi que, remplie de cette sorte de différence qui procède en tout, la grande déesse se meut. Donc de même que celle-là (la différence) se meut elle-même vers les choses de l'ordre inférieur, par ses multiplications, de même celle-ci se meut vers les choses qui sont après elle. Nous avons donc raison de dire que le mouvement penche vers les choses d'ordre inférieur, parce que c'est la différence qui est génératrice des choses exté-

1. Τῶν ἐν ἑαυτῷ. J'ajoute τῷ devant αὐτῷ.

rieures, qui, nous l'avons dit, imitent le nombre. Donc il vaut mieux concevoir que ce qui, par le mouvement, devient dans un autre dans d'autres temps, prend une autre forme et tombe en s'altérant dans les choses inférieures, puisque, selon sa propre interprétation, le mouvement a été démontré être mouvement vers le bas.

§ 298. A la quatrième question, nous disons que le toujours implique prolongement. Or, être actuellement en repos dans le prolongement, implique un arrêt du mouvement, et le se mouvoir implique et révèle un arrêt du repos [1]. Donc nécessairement le toujours consiste avec le *en* repos et le mû, et surtout si le mû et le en repos sont en même temps selon une seule et même notion et nature. Il faut donc suivre Iamblique, qui opère la synthèse de toute l'antithèse et la ramène à une sorte d'espèce une, à un seul concept; car nécessairement le toujours coexiste avec le se mouvoir et le se mouvoir avec le être en repos. Car les deux ensemble ne sont qu'une seule chose. Donc le mouvement demeure dans le être mû; donc il se mouvra toujours; le repos se prolongera dans le être en repos, donc il sera lui aussi toujours en repos, puisque le mouvement ne permet pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, au repos de dormir, et le repos ne permet pas au mouvement de sortir de lui-même. De même donc le *toujours* est coexistant par nature à le *être en repos* et à le *être en mouvement*. En outre, et en troisième lieu, l'éternité veut ramener dans un les choses que leur nature porte à se répandre hors d'elles-mêmes en multiplicité. De même donc que là où sont les premières parties, c'est-à-dire dans cet ordre, se manifestent très fréquemment la première éternité et le toujours, de même, là où est le premier mouvement et le premier repos, le toujours est nécessairement présent pour ramener le mû à le en repos, comme les parties à leur tout, de sorte que cet ordre est analogue au deuxième groupe des

1. Le texte est altéré. M. Ruelle supprime κινεῖσθαι; je me borne à le déplacer et à le mettre au lieu de ἑστηκέναι. Si on conserve ἑστηκέναι, le sens sera que le repos actuel, ἵστασθαι, implique arrêt de mouvement, et le repos passé, ἑστηκέναι, annonce un arrêt du repos. Le repos a cessé de se reposer.

intelligibles, et cela, selon l'éternel, puisque l'éternité a trois caractères essentiels particuliers, celui de faire un, — celui de rassembler et de contenir ensemble, de faire un tout, caractère qui convient surtout à l'ordre moyen des intelligibles et intellectuels, — et enfin celui de constituer la stabilité [1], et c'est le caractère qu'il démontre maintenant. Mais comment ajoute-t-il et introduit-il, comme par violence, le *toujours* sans l'avoir démontré. C'est qu'il a projeté le toujours de la nature de cet un qui est dans un ; car sa nature étant d'être dans un, il ne sort jamais de l'un ; il est donc toujours dans un : et de même aussi dans l'autre ; car le *jamais* dans les êtres signifie le toujours. Ensuite, très souvent, on prend, sans démonstration, les choses qui se produisent d'elles-mêmes dans chaque ordre : le fait qu'elles sont indémontrables attestant leur nature et leur être par soi.

§ 299. A la cinquième objection il faut dire qu'il n'est nullement étonnant que le même et l'autre soient dans tout le diacosme intellectuel, comme nous l'avons vu plus haut, quoiqu'ils se manifestent surtout dans la troisième raison. Ensuite il faut observer que, comme parfois ailleurs, ici et plus loin il appelle τὰ ἄλλα, aussi τὰ ἕτερα. Mais ce n'est pas la même chose de dire la différence et les autres que l'un, τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός ; car les choses qui sont les mêmes, τὰ αὐτά, n'en sont pas moins autres que l'un. C'est ce qu'il a montré dans le troisième ordre des intellectuels, qu'il attire dans *les autres* selon l'identité et la différence, mais qu'il appelle autres que l'un, ἕτερα τοῦ ἑνός. Car la locution τὰ ἄλλα, prise dans son sens absolu, signifie les choses matérielles, tandis que l'autre, τὸ ἕτερον, est un genre. Lors donc qu'il dit que toujours le dans un autre, ἐν ἄλλῳ, est dans l'autre, ἐν ἑτέρῳ, il veut dire que le mû penche vers les choses matérielles ; car c'est ainsi que nous concevons la chose qui est dans une autre, ἐν ἄλλῳ, puisque le en repos dans un le même ne signifie pas identité, mais signifie qu'il est dans un, et non dans l'autre que l'un, et qu'il est dans lui-même et non dans

1. Στασιμοποιός.

le même par identité, et qu'il est dans celui-ci comme dans un, mais non comme dans l'identité.

§ 300. Sixième et dernière question : disons que la première raison a seulement dans le demeurer la division qui a opéré sa conversion, que la troisième l'a seulement dans la procession accomplie, la raison intermédiaire à la fois dans le demeurer et le procéder. C'est pourquoi elle est quelque chose qui en même temps se meut et est en repos. Le avoir procédé de la troisième est la limite du mouvement, le demeurer de la première est le commencement du repos considéré dans le fait d'avoir demeuré. En outre, la raison première s'est retournée plutôt qu'elle n'a été divisée, la troisième a été divisée plutôt qu'elle ne s'est retournée; c'est pourquoi celle-ci incline vers la matière, tandis que celle-là est absolument immatérielle, et la raison médiane a l'un et l'autre de ces moments dans une mesure égale. Donc, quand elle se divise, elle se meut vers les choses d'en bas, parce qu'elle a des rapports de commensuration [1] avec les autres, τὰ ἄλλα ; néanmoins, quand elle se retourne, elle se tient éloignée de la matière. En outre, et troisième argument, en tant qu'elle projette la troisième raison [2] vers l'extérieur, elle se meut; car la troisième est quelque chose de différent et d'autre, ἕτερον καὶ ἄλλο, parce qu'elle produit les autres, τὰ ἄλλα.

C'est pourquoi, en tant que la raison intermédiaire se meut dans l'autre, ἐν ἑτέρῳ, selon le texte, il faut examiner premièrement : pourquoi dans la raison première, il a dit en commençant : « la chose qui est dans cet état [3] », et dans la seconde : « la chose qui par sa nature est telle [4] ». C'est que cette raison première, étant en elle-même, s'embrasse elle-même, et elle a même, dans sa substance, comme un superflu de substance, elle-même s'enveloppant elle-même [5]. La deu-

1. Συμμετρίαν.
2. Il y a une lacune et des altérations.
3. Τὸ οὕτως ἔχον.
4. Τὸ οὕτως πεφυκός. Conf. *Parm.*, 145 *b*, 145 *e*.
5. Sa substance s'enveloppant elle-même se dépasse elle-même, αὐτὸς περὶ ἑαυτόν.

xième par sa nature est comme zoogonique, comme quelque chose procédant dans l'intérieur, et comme être à l'état d'épanouissement, comme principe du mouvement et du repos, telle qu'est la nature, ce qui est la troisième raison, — comme nous l'avons dit plus haut, et comme nous l'examinerons encore une fois. Deuxièmement, pourquoi, à propos de : le *être, à la vérité, en repos,* a-t-il ajouté, *quelque part,* μέν που, qu'il n'ajoute plus quand il est question de le se mouvoir, quoique le mû se meuve dans le lieu. Mais peut-être le mot πού ne désigne pas le lieu, mais est une conjonction [1] qui complète l'affirmation [2]. Et peut-être aussi le lieu est-il plus propre au repos, en tant qu'immobile, et aussi parce que, en tant que dans un lieu, il est immobile. Car s'il était dans un autre que le lieu, il serait sorti du lieu, et alors il ne se mouvrait plus dans le lieu. Troisièmement : Pourquoi a-t-il dit : « ne se déplaçant pas hors de celui-ci » et n'a-t-il pas dit : ne se mouvant pas, quoiqu'il interprète le n'être pas en repos par se mouvoir? C'est que le être en repos a été déjà antérieurement démontré et qu'il s'en est servi pour démontrer le se mouvoir, et alors, le mouvement n'ayant pas encore été démontré, il a employé le mot : *se déplacer,* au lieu de se mouvoir, évitant de poser par anticipation l'objet même à démontrer, quoiqu'on puisse dire que c'est la même chose, ou même que la chose n'est pas [3]. C'est pourquoi il a usé d'une formule négative; car il n'a pas posé le : changer de place, mais le : ne pas changer de place, parce qu'il ne s'était pas servi non plus du mot : être en repos [4]. Et il faut insister sur ce fait qu'il démontre que le repos est antérieur au mouvement [5]. C'est son habitude d'exposer les choses supérieures avant les pires, comme on le voit dans ce qui suit et dans ce qui précède : de sorte que le repos est supérieur au mouvement. Mais l'inverse n'a pas lieu,

1. Σύνδεσμος... Une particule de liaison, explétive.
2. Φάσιν, ou plutôt φράσιν.
3. Ἢ οὐδὲ τὸ πρᾶγμα.
4. Au lieu de : οὐδὲ τῷ ἑστάναι, je lis : τό.
5. Procl., *Plat. Theol.*, V, 38 : τὸ κινούμερον πρεσβύτερον τῆς στάσεως.

comme lui-même l'estime; et, en effet, il est évident, comme nous le disions, que le dans soi-même a plus de dignité que le dans un autre.

FIN DU TOME DEUXIÈME

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie R. Marchessou, boulevard Carnot, 23.

89094356409
b89094356409a

G. E. Stechert & Co.
Alfred Hafner
New York

89094356409

B89094356409A